Das Geis
der Geg
und die T

vo

Hans Emi



Leipz

A. Deichert'sche Verlagsbuchh

eisteserbe
egenwart
e Theologie

von

Emil Weber



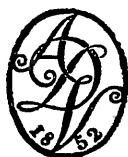
Leipzig

buchhandlung Dr. Werner Scholl

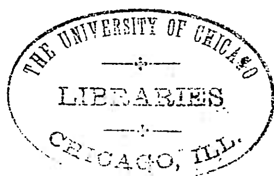
Das Geisteserbe der Gegenwart
und die Theologie

Von

Hans Emil Weber



Leipzig 1925 Erlangen
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Dein!

Hannele Weber
geb. Schrader

zu eigen

Bonn, im Advent 1924

Zum Geleit.

Was dies Buch will, das muß es selber sagen. Es ist geschrieben in der Hoffnung, daß seine Durchblicke auch andern ein wenig helfen mögen, Herr zu werden über die Verwicklungen der Geisteslage und in der Auseinandersetzung zu erproben, wie alte Wahrheit neues Licht gewinnt. Es könnte sein, daß jemand die Aufgabestellung etwas anspruchsvoll findet; ihm hat das Buch zu erwidern, daß jeder, der irgend eine bedeutsame theologische Frage angreift, an seinem Teil diese Arbeit getan haben muß und tun muß. Es könnte auch wohl sein, daß es sehr gedrängt und knapp erscheint; dazu hat es zu sagen, daß seine Aufgabe, die Überschau, Zusammendrängung empfiehlt, und — daß es ja auch nicht zumutet, viele Hunderte von Seiten durchzuarbeiten. Es könnte auch sein, daß das Maß der Anführungen Fragen erweckt; es wäre ein Leichtes gewesen, ein Mehr oder Minder zu bieten; das leitende Bestreben war, Theologen und Philosophen mit solchen Äußerungen anzuführen, die für sie oder aber für die Geisteslage kennzeichnend erscheinen.

Die Widmung will nicht bloß vorgesetzte Zier sein, sondern dankbares Bekenntnis zehnjähriger Geistes- und Arbeitsgemeinschaft.

Das Buch darf seinen Abschluß im Advent finden; alle Theologie steht im Zeichen des Advents.

Hans Emil Weber
D. theol., Dr. phil.
Professor der Theologie an der Universität Bonn.

Inhalt.

Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie.

Alle Theologie, alle wissenschaftliche Verarbeitung des christlichen Glaubens ist eine „Diagonale“. Zwei Größen bestimmen sie in ihrer Bewegung. Auf der einen Seite eine übergeschichtliche Wahrheit, ein offenbares Geheimnis, eine übergeschichtliche Wirklichkeit. Auf der anderen Seite eine geschichtlich bedingte geistige Lage. Die Theologie, die Dogmatik, ihre Wortführerin, kann den Anspruch nicht aufgeben, „ewige“ Wahrheit zu haben. Sie würde aufhören Glaubenswissenschaft zu sein. Sie würde ihr Wahrheitsideal verleugnen, das sie als Wissenschaft kennzeichnet. Sie würde den Glauben verleugnen, der ihr ihre Aufgabe gibt. Sie dient der Wahrheit, die über die Zeit erhebt, weil sie über die Zeit erhaben ist. Durch diesen ihren Anspruch bietet die Dogmatik allem relativistischen Empfinden und Denken, wie es in der Gegenwart so mächtig ist, schwersten Anstoß. Diesem Anstoß aber muß sie ständig Anhalt geben, sie muß ihn wecken und nähren durch ihre unentrinnbare geschichtliche Bedingtheit. In der Doppelseitigkeit, in der starken Spannung von Inhalt und Form, ewigem Wahrheitsgehalt und geschichtlicher Ausprägung, liegt eine Tragik. Sie tritt in die Erscheinung darin, daß jede „Dogmatik“ der „Dogmengeschichte“ verfällt — oft sehr schnell, vielleicht schon mit dem Entstehen, wenn nicht gar vorher schon, und zumeist in großem Umfang. Aber in dieser ihrer Tragik gerade kann und soll die Dogmatik doch wieder die Größe ihrer Aufgabe erfassen.

Die geschichtliche Geisteslage trägt ein Erbe in sich. Und dies Erbe ist in das geschichtliche Werden hineingezogen, ist in spannungsvoller Bewegung. Die Vergangenheit webt in der Gegenwart an der Zukunft, an dem, was kommen oder auch wiederkommen oder auch bleiben soll. Die Theologie, die Dogmatik hat ihre eigene Geschichte. Aber diese Geschichte ist, sonderlich in der neueren Zeit, mitbewegt und gestaltet von

der allgemeinen Geistesgeschichte, in der das „Weltdenken" seit dem Mittelalter immer stärkeren Einfluß gewonnen. Die Dogmatik kann sich der allgemeinen geistigen Lage nicht entziehen, so abgestuft und verschiedenartig die Auseinandersetzung im Eingehen, Mitformen oder aber auch Ablehnen sein mag. Von dort überkommt sie Fragen, Gesichtspunkte, Einstellungen, Grundsätze der Wahrheitsforschung oder auch Ergebnisse, die Beachtung heischen. Dies reiche „Geisteserbe" kann und soll dazu helfen, die Wahrheit des Glaubens zu beleuchten, sie für die Gegenwart deutlich zu machen, und schließlich nicht bloß für die Gegenwart, wenn anders ein Mehr oder Minder von bleibender Geltung darin ist, das die Überlieferung weiter trägt. Und es kann und soll, gerade weil es tiefe Problematik in sich schließt, der Wahrheit zu eigener Rechtfertigung dienen. An den Fragen und Einstellungen und an den Verwicklungen, in die sie hineinstürzen, soll die klar erfaßte, sich selbst behauptende Wahrheit des Glaubens sich bewähren, sich als lösendes Wort erweisen.

Mit Geist und Nachdruck wird heute wieder die Forderung erhoben, die Theologie müsse gegenüber der allgemeinen Kultur- und Geistesbewegung, die immer einseitiger gottlos geworden, ihren vollen Abstand zurückgewinnen.[1]) Und Propheten treten auf, die einen völligen Neuanfang machen wollen, denen die Theologie ganz in die Irre gegangen scheint. Und derer sind viele und werden viele bleiben, die der Theologie in ihrer geschichtlichen Bewegung, eben um der Fühlung mit der allgemeinen Geisteslage willen mit schwer zu überwindendem Mißtrauen gegenüberstehen. Die Rufer kommen von sehr verschiedenen Seiten und haben sehr verschiedene Blickrichtung. Aber e i n Eindruck ist in ihnen allen lebendig; und ihn können sie lebendig machen. Das E r b e birgt mit dem R e i c h t u m auch seinen F l u c h in sich. Die Wege, die die allgemeine Geistesentwicklung eingeschlagen, sind Irrwege geworden, werden es immer wieder. Die „Prinzipien" tragen eine schwere Problematik in sich. Für die Theologie spitzt sich die Problematik zu. Sie muß auf den Irrwegen sich und ihre Wahrheit verlieren. Die „modernen" Einstellungen können ihr zum Verhängnis werden.

---

[1]) W. Elert, Der Kampf um das Christentum, 1921.

Darum kann sie freilich nicht den geschichtlichen Zusammenhang zerreißen. Die Flucht in eine Vergangenheit, die doch nie einfach Gegenwart sein kann, ist kein Ausweg, und die Vorspiegelung einer reinen Überzeitlichkeit bleibt ein Trug. Aber die Aufgabe gestaltet sich über jenem Eindruck der Gefahr. Die Dogmatik kann und muß auf die geschichtlich gewordene Geisteslage eingehen. Sie muß die Wahrheit der Prinzipien anerkennen, an deren Ausbildung das Christentum als geschichtliche Geistesmacht mit seinen Anregungen und durch seine Geisteserziehung mitbeteiligt ist. Aber sie muß auch die Vereinseitigung und Verzerrung sehen und aufdecken. Sie muß klaren Blick haben für die Krise, in die das Geistesleben durch seine Prinzipien hineingerissen wird. Sie darf sich berufen wissen, in ihrer Weise die Wahrheit frei zu machen — wenn anders von dem Glauben gesagt werden darf, daß er in seiner Weise die Geistes- und Lebenskrise auch der „Moderne" löst. Eben darum aber muß die Theologie auf der Hut sein, sich nicht selber in die Krise hineinverstricken zu lassen. Ihre Geschichte predigt die Gefahr; auch dadurch, gerade auch dadurch ist sie lehrreich. So bekommt die Auseinandersetzung ihre spannungsvolle Bewegung, ihre eigentümliche Dialektik, ihren Rhythmus.

Es sind drei „Prinzipien", drei Grundeinstellungen, an denen wir diese spannungsvolle Bewegung beobachten können. Wir sehen, wie sie im Zuge der großen Entwicklung, mit der Fülle des geschichtlich zugewachsenen Inhaltes in der Krise der Gegenwart ihre Forderungen und Folgerungen, ihre Wahrheit und ihre Gefahren entfalten. Es ist zunächst der Subjektivismus, ebenso bestimmend für die Auffassung der Erkenntnis wie für praktische Lebensgestaltung, der Subjektivismus, der das Ich auf den Thron setzt und mit der Erhebung und Befreiung zugleich in die Existenzkrise stürzt. Es ist weiter die entschlossene Einstellung auf die „immanente" Erfahrungs-Wirklichkeit, das „Immanenzprinzip", das den Subjektivismus selber trägt und formt, die Welteinstellung, wie sie den modernen Empirismus in Wissenschaft und Leben leitet, auch der Selbstbesinnung des Geistes im „Historismus" Richtung, Grenzen und Gesetze gibt und dadurch vor allem zum Verhängnis wird. Es ist endlich als dritte Grundrichtung, lange hinter den beiden ersten mehr zurück-

tretend, aber gerade für die heutige Lage, in der Fazit gezogen wird, stark bestimmend, der Irrationalismus, der sich aus einer rationalen Kultur machtvoll emporringt, vielgestaltig und doch einheitlich, Irrationalismus als Sinn für das „Übervernünftige", für die Erhabenheit der Wirklichkeit über alles begriffliche Meistern, Sinn und Empfindung für die Unmittelbarkeit und das Eigenrecht des Lebens, nicht zuletzt Sinn und Blick für das Vernunftwidrige, für die innere Unwahrheit, die praktische Irrationalität neben und in der theoretischen Irrationalität des Wirklichen. Mag dem Denken des Glaubens der Irrationalismus sonderlich willkommen sein, auch er wird durch Vereinseitigung und Verzerrung zur ernsten Gefahr. Die Auseinandersetzung behält ihre Dialektik. Aus der Geistesbewegung, die in der dreifachen Richtung verläuft, wächst der Dogmatik ihre Aufgabe zu. In die Krise des Subjektivismus stellt sie den lebendigen Glauben als Gottesglauben, in die Krise des Historismus die Wahrheit der geschichtlichen Versöhnungsoffenbarung und ihrer Geschichtsmystik, in der lebendiger Gottesglaube lebt; und die Auseinandersetzung mit dem Irrationalismus dient ihr dazu, ihre Wahrheit als die Lebenswahrheit des Glaubens in helles Licht zu setzen.

Erstes Buch.

Der Subjektivismus und der Glaube als Gottesglaube.

I.

Der erkenntniskritische und ethische Subjektivismus und seine Verwicklungen.


ubjektivismus! Das Bild des „neuzeitlichen“ Menschen ersteht vor uns. Er sieht sich um in der Welt der Wirklichkeit mit freiem Blick, entschlossen sein Leben zu bauen frei von allen Ketten der Autorität und der Tradition. Er erlebt und er will es wahrmachen, daß die Weltgeschichte als Entwicklungsgeschichte des Geistes — nach Hegels berühmter Formel — der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ ist. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Das sind die Fragen, die ihn bewegen. Gemeinsam ist ihnen das „Ich“, das selbstbewußte, selbständige Subjekt. Das Ich kann und muß als „Prinzip der Philosophie“, als die maßgebende Größe in der Weltweisheit erlebt werden. Subjektivismus ist eine Grundströmung des modernen Denkens.

1.

Er ist es zunächst als erkenntnistheoretischer Subjektivismus. Seine klassische Ausbildung wird der „Kritizismus“. Im Kritizismus eint und unterwirft sich der Subjektivismus den „Empirismus“. Der Empirismus hat auf den ersten Blick eine andere, entgegengesetzte Richtung. Er weist nach außen, an die Sache, an das Objekt, an die erfahrbare Wirklichkeit. Er hebt die Naturwissenschaft auf den Thron, und sie nährt nicht selten die Neigung, im sichern Besitz des Erfahrungswissens der Spielereien einer subjektivistischen Erkenntnistheorie zu spotten.. Aber es kann sich doch nicht verbergen, daß Empirismus und kritischer Subjektivismus durch ihr Aufkommen miteinander verbunden sind. Eben die kritische Einstellung, die fragt: was kann ich wissen?, ergibt die Schätzung der Erfahrung, die allein dem kriti-

schen Geist sicheres Wissen bieten kann. Sie zieht aber auch mit Notwendigkeit die Erfahrung in den Bereich der Subjektivität. Der Grundsatz besagt, daß das erkennende Subjekt nichts als wirklich anerkennen kann, was sich ihm nicht in der Erfahrung, innerer oder äußerer, als wirklich erweist. Erfahrung aber ist immer irgendwie ein Erlebnis, das ein Ich zum Subjekt hat. Und mehr noch, der Begriff der Erfahrung, wie ihn kritische Selbstbesinnung geklärt hat, schließt in sich, daß sie bedingt ist durch die aufnehmende, formgebende Subjektivität. Der Kritizismus ist erkenntnistheoretischer Subjektivismus.[1]) Kant hat als Anfänger und Vollender des Kritizismus diesen Subjektivismus in seiner Weise auf den schärfsten Ausdruck gebracht in dem berühmten Satz, der das Gefühl einer kopernikanischen Umwälzung bei sich haben kann: der Verstand gibt der Natur Gesetze. Die Wahrheit des kritischen Subjektivismus läßt sich nicht unterdrücken, sie hat etwas unmittelbar Einleuchtendes. Ich und Gegenstand stehen in einer Urbeziehung. Ich habe die Welt nur als Welt meines Bewußtseins. Die Wirklichkeit ist mir nur zugänglich in der Aufnahme und Formung durch das erkennende Ich.

Die Durchschlagskraft des Prinzips veranschaulicht die Gestaltung der „Weltanschauung". Lehrreich ist vor allem der entschlossene Kritizismus, besonders eindrucksvoll dargestellt durch Rickert, in anderer Färbung auch durch G. Simmel.[2]) Er kann die Einheit und den Abschluß des Erkennens nicht suchen in einer „objektiven Metaphysik". Er stellt die verschiedenen Betrachtungsweisen, die wir der Welt gegenüber anwenden, nebeneinander, die theoretische und die praktische in ihren verschiedenen Formen, die naturwissenschaftliche, historische, ästhetische, ethische, religiöse. Jede dieser Betrachtungen baut ihr eigenes Weltbild aus. Man kann sie zusammenfassen in einem System, das möglichst, nach Rickerts geistvollem Entwurf, ein „offenes" System sein soll. Die Einheit ist gegeben in dem er-

---

[1]) So denn, als maßgebender Zeuge, auch Rickert, System der Philos. I, 1921, S. XI: „kritischer Subjektivismus".

[2]) Als „Marburger" wäre E. Cassirer zu nennen, Philosophie der symbolischen Formen I, 1923, S. 7 ff.; er macht auch auf die Verschiedenheit in der Naturwissenschaft aufmerksam (physikalischer, chemischer, biologischer Gegenstand).

kennenden und wertenden Subjekt, nicht in einem objektiven Erkenntniszusammenhang. Kritik der Erfahrung, die in den Bahnen Kants die Grenzen des Wissens, die Einseitigkeit der wissenschaftlichen, insonderheit der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung aufdeckt, sichert dem „wertenden" Bewußtsein sein Recht auf selbständigen Ausbau seiner Weltbilder. Kritischer Subjektivismus macht die Doppelheit, die Mannigfaltigkeit möglich, ist so die Grundlage dieses eigenen Typus der Einstellung auf das Ganze des Lebens, der Wirklichkeit.

Die Metaphysik hat sich durch den kritischen Bannspruch nicht unterdrücken lassen. Aber sie muß in verschiedener Gestalt den Einfluß des Subjektivismus bezeugen. Zunächst im Typus des objektiven Idealismus, wie er von Fichte bis Hegel die deutsche Philosophie beherrschte, aber auch in der Gegenwart sich wieder erhebt. Er strebt hinaus über die Enge und Armut des Einzellebens, sucht den „objektiven", ja den „absoluten" Geist, den Grund von Wert oder Norm und Wirklichkeit, von Natur und Freiheit. Aber er muß seinerseits doch wieder im endlichen Geist die Offenbarung des unendlichen finden; das spekulierende Subjekt ist das Bild der absoluten Wirklichkeit, sei es als logisches Subjekt, sei es als Wille oder wie sonst. Es ist verständlich, daß dort, wo das „gesicherte" Erfahrungswissen das Denken beherrscht, der „objektive" Idealismus dem mitleidig-abschätzigen Urteil verfällt: spielerischer Subjektivismus! Hier wird die „induktive", erfahrungswissenschaftlich begründete Metaphysik ausgebildet, aber der Bann des Subjektivismus zeigt sich auch hier. Die Ideen, die die Weiterführung und Abrundung des Erfahrungswissens leiten, muß erkenntnistheoretische Besinnung doch schließlich aus dem „subjektiven" Geist erheben.[1]) Und wenn die Spekulation in das innerste Wesen des Wirklichen eindringen will, bleibt ihr als Zugang nur das Selbsterlebnis des Subjekts. Der Panpsychismus veranschaulicht das gleichwie der Voluntarismus als Weltmetaphysik, Lotze und Fechner ebenso wie Schopenhauer und Hartmann oder von den Neueren Paulsen oder Wundt. Nun kann man sagen, auch die alte Metaphysik hat keine anderen Wege gehabt. Aber im Zeitalter des Subjektivismus wird der subjektivistische Ansatz und Einschlag deutlicher. Und

[1]) Vgl. dazu etwa Wundts System der Philosophie ([2]174 ff., 341 ff.).

wir empfinden mehr die Schwierigkeit, die Unsicherheit, weil wir die tiefe Problematik, die Not des Subjektivismus kennen.

Es ist ein stolzer Anspruch, den das Subjekt erhebt, erkennend sich selbst die Welt als Erkenntniswelt aufzubauen. Allein der Stolz hat einen Unterton der Resignation: es ist eben nur unsere Welt; und ob auch hundertmal als unsinnig abgewiesen, die quälende Frage kehrt immer wieder, wie weit unsere Erkenntnis objektiv oder transsubjektiv sei. Mit ihr naht der Skeptizismus. Da die Erfahrungserkenntnis der sinnlichen Wirklichkeit in der Praxis des Lebens ständig ihre natürliche Bewährung findet, so trifft er zunächst die Überzeugung von dem Übersinnlichen. Aber er zielt weiter; er muß die Erkenntnis als solche unsicher machen.

Naturwissenschaftliches Denken kann ihm seinerseits Wegbereiter sein. Es stellt auch das Erkennen in seinen Kausalzusammenhang. Urteile, Erkenntnisse — wahre und falsche — gehen aus dem Ablauf des seelischen Geschehens hervor, in dem man Naturgesetze beobachtet. „Soziologische“ Betrachtung deckt die Bedingtheit durch den Stand des Gesamtlebens auf. Spengler erschüttert das naive Wahrheitsgefühl durch die Darlegung, wie sogar die Mathematik durch die „Kulturseele“ geformt werde, wie der „gotische“ Mensch eine andere Mathematik haben müsse als der griechische. Muß der Maßstab der Wahrheit so nicht wankend werden? Der „Kritizismus“ sieht mit gutem Grund in dem „Psychologismus“, der das Werden, den genetischen Zusammenhang des Erkennens mehr oder weniger nach naturwissenschaftlichem Vorbild verfolgt, eine Bedrohung des Wahrheitsgedankens, der „Geltung“ der Erkenntnis. Daher seine scharfe Gegensetzung der kritischen, „transzendentalen“ Betrachtung gegen die psychologische! Er kann das eigene Wahrheitsbewußtsein des Naturwissenschaftlers aufrufen gegen dessen kausale, genetische Betrachtung, da es ja selber dadurch gefährdet, aufgehoben wird. Aber hat der Kritizismus nicht in seinem eigenen subjektivistischen Ansatz die Wendung zum Skeptizismus bei sich?

Die Erkenntnis notwendig „subjektiv“, Erzeugnis des „Subjekts“. Was die einfache Wahrheit von der „Subjektivität der Sinnesempfindungen“ psychologisch nahebringt, das führt die Erkenntniskritik gerade auch für die Form der Anschauung und des

Denkens, gerade auch für die mathematisch-logischen Bestandteile der Erkenntnis durch. Und damit wird eine schwere Problematik entbunden. Auf dem Weg des Kritizismus taucht das Gespenst des Solipsismus auf. Ich habe die Welt nur als Welt meines Bewußtseins. Ausgang für die Selbstbesinnung ist ein Tatbestand innerer Erfahrung, ist eine Bewußtseinsbestimmtheit. Was gibt dem erkennenden Subjekt die Sicherheit, mit Urteilen über die „reale" Außenwelt, auch über „andere" Subjekte seinen Bannkreis zu überschreiten? Ist die Subjektivität nicht ein Gefängnis, bleibt das Ich nicht letztlich allein? Man hält dem radikalen Solipsismus mit Grund seine Absurdität entgegen; man bietet gegen ihn das gesunde natürliche Empfinden auf, das aus dem praktischen Erleben des wollenden, handelnden, leidenden Ich ständig neue Nahrung erhält. So kann das „Gespenst" weichen; aber damit weicht nicht die unheimliche Frage des Skeptizismus. Und sie ist auch nicht einfach abgetan mit der bekannten Widerlegung des Skeptizismus, daß er sich selber aufhebe, weil er sein Nein auch gegen sich selber kehren müsse.

„Reiner" Kritizismus scheint alle solche Anfechtung von vornherein mit einem Bannspruch abschneiden zu können. Bleibt sie nicht auch im „Psychologismus" stecken? Es ist der Grundfehler, daß das „transzendentale" und das „psychologische" Subjekt verwechselt wird, das „transzendentale" „Bewußtsein überhaupt" der Erkenntnistheorie, die „Ichheit" als reine Form, als Funktion und der individuelle psychologische Träger. Selbstverständlich soll es nicht das kleine individuelle „subjektive" Ich sein, das die Welt der Erkenntnis aufbaut! Das denkende Ich folgt überindividueller Notwendigkeit. „Es denkt im Ich". Aber das Erkenntnissubjekt ist doch eben für uns nur in einem individuellen Ich und seinem Erleben gegeben. Das überindividuelle Bewußtsein, das „funktionelle" Ich bleibt eine schwer faßbare abstrakte Größe. Und das individuelle Ich kann seinen Zusammenhang mit einem überindividuellen, auf den es seinen Anspruch auf Wahrheit begründen muß, letztlich nur „axiomatisch" als Denkforderung, als Heischesatz feststellen. In der Frage nach dem Verhältnis von „psychologischem" und „transzendentalem" Subjekt kehrt die Not wieder. Der kritische Bannspruch hat sie nicht beschworen.

Wenn man sagen könnte, daß das Denken den Gegenstand erzeuge, dann wäre alle Zweifelsfrage erledigt, als unsinnig abgetan. Es ist verständlich, daß der Kritizismus immer wieder von der Versuchung solcher Selbstverherrlichung des Denkens erfaßt wird. Aber immer wieder kehren sich Kritizisten entschlossen von diesem ungeheuren Anspruch, von einer so verstandenen Denkimmanenz des Seins ab.[1]) Man muß die Voraussetzung nur scharf herausstellen, so steigt an ihr selber der Zweifel in seiner Größe empor. Kann von unserem Denken solches Schaffen ausgesagt werden?! Es gibt einen kritischen Realismus, der mit solchem idealistischem Schwärmertum völlig gebrochen hat. Er setzt die Wirklichkeit in ihr Recht; von ihr, von den Dingen bekommt das Erkennen seine Objektivität. Aber diese Gegenüberstellung von Subjekt und objektiver Wirklichkeit macht ihrerseits wieder die kritische Frage brennend. Durch die Unterscheidung des Dings an sich und der Erscheinung hat Kant selber der Frage nach der transsubjektiven Geltung unserer Erkenntnis die einfache Grundform gegeben. Unsere Erkenntniswelt ist die Welt der Erscheinung. Erscheinung ist gewiß nicht gleich „Schein". Aber aus der Unterscheidung drängt sich doch die Frage an uns heran: erschließt uns unsere Erkenntnis in ihrer „subjektiven" Bedingtheit die „Wirklichkeit"?; in welchem Sinn kann man von „Erkennen" reden, wie weit, wiefern, mit welchem Recht?

Sollte der Subjektivismus notwendig in eine Sackgasse führen? Der Zug zum Objekt trieb in der Hochflut des deutschen Idealismus einen Schelling von der „Ichphilosophie", die sich in der Spekulation über das absolute Ich auf ihre Höhe gesteigert hatte, zur „objektiven" Naturphilosophie.[2]) Wir sehen heute nach langer Vorherrschaft des kritischen Subjektivismus ein neues Regen des Objektivismus. Der neue kritische Realismus ist an seinem Teil ein Zeuge. Die neue Einstellung der „Phänomenologie", die vor aller erkenntniskritischen Reflexion den unmittelbar ge-

---

[1]) Charakteristisch Troeltsch, Ges. Schriften III, 673, 31 und der „Marburger" N. Hartmann, Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, 1921, S. 1.

[2]) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, I, 1921, S. 595, 602. In diesem „Streben in die gegenständliche Welt" — freilich mit der Einstellung auf die geschichtliche Geisteswelt — ist Hegel dem voranschreitenden Genossen gefolgt, wenn anders irgend mit Recht „die Hingabe an die Objektivität der gesamten Wirklichkeit" als seine „Grundnatur" bezeichnet werden kann (Dilthey, Ges. Schrift., IV, 54, 38).

gebenen Tatbestand des Bewußtseins klargestellt haben will, scheint die Wendung zu befördern.[1]) „Katholisches" Denken sieht in dem Subjektivismus die falsche Grundrichtung der modernen, der protestantischen Geistesentwicklung. Man rühmt sich seines natürlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit, der offenen Haltung, der Aufgeschlossenheit gegenüber dem Objektiven.[2]) Aber wir können nicht einfach zurück über die kritische Fragestellung. Das weiß der „kritische" Realismus. Das Problem muß uns weiterdrängen.

In dem Hochgefühl des katholischen „Objektivisten" wirkt sicher die religiöse Gewißheit mit. Im Gottesbewußtsein findet der Wahrheitsgedanke — in verschiedener Weise — seine letzte Begründung und Klärung.[3]) In seinen Bereich erhebt sich auch der Idealismus, indem er das schöpferische Subjekt des Denkens als das absolute Ich oder den absoluten Geist versteht. Beim Gottesbewußtsein muß auch die Dialektik unserer Auseinandersetzung landen. Aber freilich nicht unmittelbar. Für die kritsche Selbstbestimmung bietet sich zunächst noch ein anderer Ausweg. Mit sicherem Schritt hat ihn H. Rickert betreten bei seiner Fortbildung des Kritizismus. Das Erkennen ist geleitet von der Norm. Es trägt in sich das „Du sollst"; darin ist die Wahrheitsgewißheit verankert. Das Bewußtsein der Aufgabe begründet die Überzeugung von dem Sinn, die sich allem zerreibenden und zerreißenden Skeptizismus entgegenstellt. So mündet der erkenntnistheoretische Subjektivismus in den ethischen.

2.

Neben der Frage: was kann ich wissen?, ja über ihr steht die zweite: was soll ich tun? Die dritte: was darf ich hoffen? schließt sich daran mehr als Anhang an. Der Subjektivismus ist nicht bloß erkenntnistheoretisches, sondern vor allem auch ethisches Prinzip. Gerade so treibt er in die Lebenskrise hinein,

---

[1]) Den Bahnbrecher Husserl müssen die fortgeschrittenen Jünger dabei freilich noch im Bannkreis des kantischen Subjektivismus zurücklassen.

[2]) Sehr lehrreich E. Przywara, S. J. Religionsbegründung M. Scheler — J. H. Newman, 1923. (S. 2: „Geistesgeschichtlich gesehen scheint sich also eine Umkehrung der kantischen Umkehrung zu vollziehen, und damit — eine Rückkehr zur Scholastik, wenigstens zu ihrer wesentlichen Einstellung").

[3]) vgl. unten S. 22, 36.

in der der Glaube seinen praktischen Wahrheitserweis geben kann. Zwei Losungs-, zwei Schlagworte kennzeichnen den Subjektivismus als ethische Lebensrichtung: „Autonomie“ und „Individualität“. Sie sind verkörpert in den zwei Führergestalten von Kant und Goethe. Wie sie — immer neu — aus der Lebensbewegung emporsteigen, kann man sich lehrreich an der modernen Frauenbewegung und der modernen Jugendbewegung veranschaulichen.

„Autonomie“ — die große Wahrheit der „praktischen Vernunft“, die die Selbstbesinnung der theoretischen aufnimmt! Das Subjekt hat seine ethische Selbständigkeit in der Selbstgesetzgebung. Es gestaltet und ordnet mit klarem Bewußtsein seine Lebensbetätigung, insbesondere auch sein Verhältnis zu den andern „autonom“, im freien Gehorsam gegen das „Du sollst“, nach dem Gesetz, das es als Gesetz seines Wesens bejaht und erlebt. Auch wer wie Fr. W. Foerster gegen einen unwahr und haltlos gewordenen Individualismus wieder der Autorität, wohl gar in der Form der „kirchlichen“ Autorität, ihr Recht erkämpfen will, auch er kann den Gehorsam doch nur „in der Sprache der Freiheit“ verkündet wissen wollen und wirkt durch Anregung der Selbsterkenntnis.[1]) „Moderne“ katholische Apologetik rühmt die wahre Freiheit, die man gerade in der Kirche habe.[2])

Mit der inneren Selbständigkeit gewinnt das Subjekt das Bewußtsein seiner persönlichen Eigenart. Das Gesetz stellt es hinein in die Gemeinschaft. In ihr soll es sein Eigenleben entfalten aus seiner Eigenart heraus. Die Ausbildung der Individualität wird zur Aufgabe. Das Bewußtsein dieser Aufgabe kann den Autonomiegedanken ganz durchdringen. Moderne Lebensreflexion hat uns das paradoxe Losungswort des „individuellen Gesetzes“ beschert.[3]) Man braucht nicht lange zu raten, wer das Urbild abgibt — wer anders als der Dichterheros, Goethe![4]) Individualität ist Naturgabe, Geschick. „So mußt du sein, du

[1]) Fr. W. Foerster, Autorität und Freiheit, 1910, S. 51 f., 54 f., 21, 23, 176.

[2]) Vgl. Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche, 1922, S. 52 ff.

[3]) G. Simmel, Logos IV, 117 ff., Lebensanschauung, 1918, S. 154 ff. Vgl. dazu auch W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, S. 231 ff.: inhaltlich ist die sittliche Aufgabe individuell bestimmt durch die Besonderheit des Lebens.

[4]) Simmel, Logos III, 251 ff.: Goethes Individualismus.

kannst dir nicht entrinnen." Aber mit der Gegebenheit der Natur empfängt der Wille sein Ideal, sein Ziel. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille" (Schleiermacher)[1]. Jeder soll er selbst sein, das mußte Persönlichkeitsideal werden. Im Gedanken der Persönlichkeit können sich „Autonomie" und „Individualität" zusammenschließen. Die „Autonomie" ist der ethische Rechtsgrund der ihre Eigenart ausbildenden Persönlichkeit. So wird Goethes Wort das immer wieder nachgesprochene Bekenntnis des ethischen Subjektivismus: die Persönlichkeit „höchstes Glück der Erdenkinder".

Wir überkommen die Wahrheit des ethischen Subjektivismus als Erbe — von Reformation und Renaissance, von Aufklärung und Humanismus, von Klassizismus und Romantik. Wir sehen aber auch die Gefahren. Die Gegenwart ist gekennzeichnet durch die Krise. Kurz vor dem Kriege erschienen zwei bedeutsame philosophische Werke über das moderne Kulturproblem, bei aller Verschiedenheit darin eins, daß sie in dem Individualismus, der für sich bloß eine leere negative Freiheit biete und ohne die rechte Erfüllung und ohne Verankerung im Ewigen der Auflösung oder der Herrschaft unterpersönlicher Mächte verfallen müsse, den Brennpunkt der Krise fanden.[2]) Heute steht das Problem noch größer vor uns. Der Individualismus erhebt hohe Ansprüche. Aber das Leben treibt mit ihnen ein grausames Spiel. Es liegt starke Tragik in dem Geschick des Individuums. Es wird das Opfer von Mächten, denen es selbst die Bahn bereitet, Opfer der Kultur, Opfer der „Masse". Es wird das Opfer seiner selbst. Darin enthüllt sich seine innere Problematik; sie ruft nach der Lösung durch die Vertiefung in das Lebensgeheimnis, die hineindringen muß bis in die Tiefen der Religion.

Das Individuum bedarf des Lebensinhaltes; sonst ist seine geistige Anlage nur leere Form. Den Inhalt bietet das Kulturleben mit seinem Reichtum, als Wissenschaft, als technische

[1]) Monologen S. 104.

[2]) E. Hammacher, Hauptfragen der modernen Kultur, 1914 (an Hegel anknüpfend), vgl. bes. 10ff. (der Grundschade aus der Aufklärung), 99ff., 107ff. — J. Cohn, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 1914, S. 8, 32ff. Sehr lehrreich schon Euckens Jugendzeugnis, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 209ff.

Naturbeherrschung, als künstlerisches Schaffen, als individuelle und soziale Lebensgestaltung. Die Kultur ist Schöpfung und Lebenselement des Individuums, das sich in ihr sein Reich bauen will. Aber sie erhebt sich in souveräner Selbstentfaltung über das Individuum, sie macht es zum Sklaven und fragt nicht nach seiner Lebensbefriedigung, sie reißt es auch hinein in ihre Katastrophen. Der kritische Feinsinn von Philosophen wie Simmel hat das tragische Gesetz dieser Umkehrung der Ordnung aufgedeckt;[1]) Kulturkritiker schildern sie in ihrer Auswirkung.[2]) Der Sozialismus ist die Auflehnung der Masse, die sich als Opfer dieser Entwicklung fühlt; in der jungdeutschen Bewegung sehen wir die Empörung der gesunden Natur und der Seele wider den „Kulturgötzen".

Die Kultur muß für das Ich, das sich zur persönlichen Selbständigkeit berufen weiß, zum Problem werden. Sie verurteilt es zu einem Frondienst der Arbeit. In ihrer ungeahnten technischen Entwicklung werden die Einzelnen unter dem Gesetz der möglichsten Arbeitsteilung, das ihren Schaffens- und Berufskreis fortwirkend verengt, bei starker Anspannung der Kräfte immer mehr verschwindende Glieder einer Riesenmaschine. So besonders die unendlich vielen, denen wirtschaftliche und soziale Stellung umfassenden selbständigen Anteil am geistigen Ertrag versagt. Mit dem Heer der „Arbeiter" bieten aber gerade auch die Könige und Führer des modernen Unternehmertums erschütternde Veranschaulichung, sie, die selbst zu Sklaven des unheimlichen Ausdehnungstriebes ihres Werkes und der von ihnen „beherrschten" Entwicklung werden. Aber nicht auch die Sklaven allen modernen Spezialistentums? Wo findet das Individuum ein freies eigenes Leben? Es stürzt sich in den Taumel des Genusses, es sucht seine Befriedigung im Behagen. Arbeit und Genuß, Geschäft und Vergnügen oder „gutes" Leben ist die Losung. So wird der Mammon Götze — der Mammon, der dann selbst immer wieder den Umschlag vollzieht und aus dem Mittel zum Zweck tyrannischer Selbstzweck wird. Gewiß, die Kultur versinkt nicht in dieser Niederung mit all ihrem Sumpfgelände. Über die brutale Ästhetik des Sinnenlebens, noch mannigfach in sie verflochten, erhebt sich

[1]) Logos II, 1 ff.: Der Begriff und die Tragödie der Kultur.

[2]) Vgl. W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit, 1912, Zur Mechanik des Geistes, 1913.

die höhere. In der Kunst atmet man eine andere Luft. Als Glied der Bildungswelt lebt man sein geistiges Menschentum aus. Allein gerade auch die moderne Geisteskultur scheint schlecht genug geeignet, das Individuum zu freier selbständiger Geistigkeit zu führen. Der übergroße Reichtum bedroht mit Verflachung, da ein Eindringen nur vereinzelt möglich ist; die starke Beanspruchung der Rezeptivität befördert das Hervortreten des individualitätsbaren Bildungsphilisters, gegen den ein Lagarde zornig streitet,[1]) den Nietzsche verfolgt hat;[2]) endlich entsteht durch die verwirrende Fülle der Eindrücke ein „Impressionismus", der das Individuum immer „differenzierter" macht, aber damit nur in das Zerfließen hineinstößt. Durch das alles wird unendliche Kraft verbraucht; aber starkes eigenständiges Leben wächst nicht empor. Daher gerade in der überentwickelten Kultur der Schrei eines Individualismus, der um sein Leben ringt, und die Selbstübersteigerung, die Nietzsche zum Propheten hat; daher das Jagen nach einer Seelenhaftigkeit, die sich „expressionistisch" hineinspiegeln kann in die Welt.

Durch ihren sachlichen Gehalt wird die Kultur eine Bedrohung des kulturbildenden Individuums; noch mehr vielleicht aber durch das Geschöpf ihres technischen Großbetriebes, die „Masse". Die ungeheure Arbeitsleistung verlangt die Masse der unendlich vielen Werkzeuge. Gleichheit der Lage, der Not, des Verlangens ballt die Vielen zu gesellschaftlichen Gebilden zusammen. Insbesondere hat sich die Masse der „Arbeiter" als der „Heloten" der modernen Kultur der „besitzenden und gebildeten" Oberschicht entgegengestellt, in der die wirtschaftliche und soziale Stellung dem Individuum noch freiere Lebensentfaltung, vor allem auch mehr oder minder eigene Anteilnahme am geistigen Kulturertrag verstattet. Das neunzehnte Jahrhundert hat als den großen Gegenstoß gegen den Individualismus den Sozialismus hochsteigen lassen. Das Individuum taucht unter in der Masse, oder es sieht sein Eigenleben in seinen Grundlagen bedroht durch die Bewegung der Masse. Die Masse erstickt mit Suggestion und Terror persönliche Selbständigkeit. Und sie muß sich auflehnen wider die anstößige

[1]) Deutsche Schriften[5] vgl. etwa 238 ff., 127 f., 72.

[2]) Das ist auch nach Foerster (S. 63) das Berechtigte in seinem Angriff gegen unsere Zivilisation.

Tatsache einer „Oberschicht"; sie duldet nur widerstrebend Übergeordnete, es sei denn, daß sie ihre Kreaturen, ihre Diener oder Vertreter darin erblicken kann.

Die Masse schwerste Gefahr für das Individuum, aber zugleich doch nicht bloß eine Schöpfung seiner Kultur, sondern selbst eine Erscheinung seines Problems! In der Masse kämpfen doch auch wieder die ungezählten Einzelnen für ihr Menschenrecht als „Individuum", das durch die schweren Schäden der industriell-kapitalistischen Entwicklung vielfach zur Verkümmerung verurteilt erscheint. So hat man den Sozialismus als einen aus „folgerichtiger Konsequenz" des Individualitätsprinzips „hervorgegangenen" Rückschlag beurteilen können. Aber es ist ein falsches einseitiges Individualitätsprinzip, das in der Masse sich auswirkt, das Prinzip der rationalen Aufklärung, die das Individuum mechanistisch als ein „Atom" betrachtet.[1]) Atome bilden Masse; aber Atome sind keine „Individualitäten". Gerade was der „ethische" Individualismus erstrebt, die persönliche Selbständigkeit und Eigenart, kommt nicht zu seinem Recht. Mit diesem Individualismus wird auch die „Gemeinschaft" vergewaltigt. Denn seine Idee steht auch über dem Gemeinschaftsleben. Gemeinschaft gliedert sich, und Gemeinschaft heischt für den Austausch von Nehmen und Geben Eigenleben. Erst Gemeinschaft ist „ethischer" Zusammenschluß. Die Masse ist Naturprodukt. Auch unsere soziale Massenbewegung kann diese Wahrheiten nicht unterdrücken, sie muß sie an ihrem Teil veranschaulichen. Heimatsinn und die Notwendigkeit völkischer Einstellung lassen sich durch alles Ressentiment und alles Menschheitsschwärmertum, das „international" machen will, nicht einfach totschlagen. Alle Bewegung schafft das Problem des Führertums. Und in ungezählten Einzelnen der Masse bleibt das Sehnen nach einem Eigenleben stark, das in seinem kleinen Kreis, in Familie und Freundschaft, auch das Geheimnis der Gemeinschaft dienend und genießend betätigen und erleben kann. Die Masse ruft, ob auch weithin unbewußt, nach rechtem Individualismus.

Wie soll sich der Individualismus der freien Geistigkeit zu ihr stellen? Er fühlt sich bedroht; darf er sich in Feindschaft und Verachtung, im trotzigen Stolz unbedingter innerer Überlegenheit

---

[1]) Eucken, Grundbegriffe, 211, 214.

abschließen? Wir beobachten mancherlei Formen von ausgesprochenem Aristokratismus, ästhetischen, ästhetisch-moralischen, Bildungsaristokratismus,[1]) auch ethischen und religiösen [2]) neben und in dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen. Er ist wohl verständlich in der Zeit der sozialen Massenbewegung, er hat gewiß auch sein Wahrheitsteil. Natur und Geschichte schaffen mit der Gliederung Unterschied und Abstufung. Und um der Menschheit selber willen soll „geistige" Höhe nicht auf die Niederung herabgedrückt werden. Aber ein vornehm sich abschließender Aristokratismus löst nicht das Problem für die Masse; und er löst auch nicht das Problem der Masse für die, die sich nicht hineinzwingen lassen wollen. Wir stehen in einer Umbildung und Umschichtung der Gesellschaft, deren Endergebnis nicht abzusehen. Not und Gefahr der Masse werden um so bedrohlicher, je drückender und unsicherer die Lebensverhältnisse sind. Eins erscheint deutlich, der Individualismus findet seinen Einklang mit dem Sozialismus nur durch die wirksame ethische Wahrheit.

Das Problem des Individualismus wird zum ethischen Persönlichkeitsproblem. Die Autonomie, im Leben so oft, so leicht entleert, entwürdigt, erniedrigt von eitler begehrender Selbstheit, bekommt ihren ganzen Ernst mit ihrem entscheidenden Inhalt. Es erprobt sich, daß der Subjektivismus „ethischer" Subjektivismus sein muß. Der Weg des „Du sollst" verheißt dem Individuum die rechte Selbstbehauptung. Das Ringen um Eigenleben soll vor allem ethische Selbstbildung sein. Die Selbstzucht wird Aufgabe; sie bewahrt vor dem Versinken im Naturalismus. Das Ideal der sittlichen Charakterbildung gibt dem Leben in Arbeit und Mühsal einen Sinn, der wesentlich unabhängig ist von Art und Umfang des Anteils am materiellen und auch am „intellektuell-ästhetischen" Ertrag der Kulturarbeit; gerade von Wenigbegünstigten wird er erfüllt. Ethischer Individualismus aber empfindet vor allem auch die Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft, in die das innerlich erlebte Du sollst! hineinweist. Gemeinschaftsgesinnung, der Gerechtigkeit eine selbstverständliche Forderung ist und das Dienen eine heilige Aufgabe, muß das

[1]) Vgl. Hammacher 29, 248 ff., 295.

[2]) Vgl. etwa A. Horneffer, Der Priester, 1912, II, 173 ff., aber auch H. Scholz, Religionsphilosophie, 1921, S. 411 ff.

Problem der Masse lösen, muß den „Sozialismus“ erlösen vom Fluch des Naturalismus, daß er „ethischer Sozialismus“ wird. In der mit freudigem Dienst bejahten Gemeinschaft darf das Individuum hoffen sein Eigenleben zu finden.

Aber da wo Verheißung winkt, da wächst das Problem in seine Tiefe. Für Kant ist die Verkündigung der Autonomie, wie sie der erlebte „kategorische Imperativ“ verleiht, verbunden mit der Aufdeckung des „radikalen Bösen“, der Verkehrung der Triebfedern, der Überordnung der sinnlichen, selbstischen über die sittlichen. Goethe konnte urteilen, daß er damit seinen „Philosophenmantel beschlabbert“. Und sicher jauchzt es auch hier, bei dieser Abwehr rigoristischer Entehrung des edlen Menschentums, aus der Seele des modernen Menschen dem Dichterfürsten entgegen. Auch „Kantianer“ rücken hier gern von Kant ab.[1]) Aber wenn Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis versagen, so predigt das Gesamtbild der Kulturgesellschaft. „Triebkultur“ und „Ichwille“ treten in moderner großstädtischer „Zivilisation“ nur zu kraß als gestaltende Kräfte heraus.[2]) Wagt man wirklich im Ernst für alle Entartung nur die Verhältnisse verantwortlich zu machen? Wozu dann die leidenschaftliche Anklage, das Richten, das selbst wieder die Menschenart so erschreckend enthüllen kann?! Gewiß, das Individuum steht unter dem Bann des Gesamtlebens, die Moralstatistik deckt ihn auf; aber es erlebt darin sein Lebensproblem. Die furchtbare Krise der Gegenwart hat vielen ein neues Schulderlebnis gebracht, das soziale Schulderlebnis: wir tragen alle an der Schuld. Es hat seine Mission; aber es muß zum eitlen Geschwätz oder zur müßigen Versenkung in die Lebenstragik werden ohne persönliche Sündenerkenntnis, die vor das persönliche Lebensproblem stellt.

Das Individuum muß sich als Träger der Verkehrung, der Sünde erkennen. In seiner „Emanzipation“ macht es offenkundig, was Sünde ist. Triebkultur und Ichwille verraten das „Subjekt“.

---

[1]) Vielsagend das Urteil des Cohen-Schülers Görland: „diesen Ungedanken erzeugt das Erleben unseres Menschentums nicht“. (Religionsphilos. 1922, S. 91). Vgl. Cohen selber, Der Begriff der Rel., 1915, S. 59 („radikal“ ist im Menschen vielmehr das Gute).

[2]) Eindrucksvoll die Schilderung in dem ernsten Buch von Heitmann, Großstadt und Religion, bes. II, 11 ff. Moderne Gesellschaftskritik bemüht sich die Wirklichkeit reden zu lassen, vgl. u. drittes Buch I, 4.

Das Individuum wird nicht bloß Opfer der Kultur und der Gesellschaft, es ist das Opfer seiner selbst, seiner sittlichen Ohnmacht und Verkehrtheit. Es trägt den tiefsten Schaden in sich selbst. Durch seine innere Gebrochenheit wird ihm auch der Geist des Kritizismus verhängnisvoll; wenn die klare sittliche Zielrichtung fehlt, wird er nur zu leicht zum Geist der Zersetzung. Er zersetzt die Ordnungen, die Autoritäten, an denen das Individuum seinen Halt finden könnte; er zersetzt schließlich auch in erbarmungsloser Selbstzerfaserung das haltlos gewordene Ich. Es ist tiefbegründet, wenn Fr. W. Foerster mit klarem Blick für die Unwahrheit des modernen Individualismus als dringendste Forderung eine Kritik der individuellen Vernunft verkündet.

Die sittliche Aufgabe bekommt ihren ganzen Kampfesernst: Es gilt im umfassenden Sinn wirklich „sich selbst bekämpfen". Auch einem ästhetischen Empfinden, das sich schaudernd abkehrt von der finstern Lehre des radikalen Bösen, drängt es sich auf, daß das Lebensgesetz für das Individuum lauten muß: stirb und werde!; der Dichterfürst selber konnte es aussprechen. Bei aller „ästhetischen" Anwendung auf Naturwerden und Bildungsgang, auf Wachsen und Sichentfalten des schönen Menschentums hat es seine Wahrheitstiefe als ethisch-religiöses Lebensgesetz. Aber — was gibt dem Individuum die Zuversicht, daß es damit den Frieden findet und nicht mehr ein „müder Gast" sein muß? Wie gewinnt es den „schönsten Sieg"? Kann es sich selbst befreien? Oder — findet es seine Freiheit nicht nur in der Abhängigkeit, die das „religiöse" Geheimnis seines Lebens ist? Das sittliche Erleben trägt die Ahnung in sich. Im Gewissen klingt die Stimme der Religion, die mahnend-verheißende Gottesstimme an. Daß sie nicht überhört werde, dazu hilft das Erlebnis des Existenzproblems.

Wir sehen, wie der Schicksalsgedanke wieder eine Macht geworden. O. Spengler traf mit seiner Verwertung auf eine sehr aufnahmewillige Stimmung. Der Schicksalsgedanke zeugt vom Erlebnis des Existenzproblems. Für Ungezählte war und ist das Leben und Arbeiten im ungeheuren Betrieb der technischen Kultur ein bitteres Ringen um die „Existenz". Die furchtbare Kulturkatastrophe, in die das Massenleben moderner Riesenstaaten hineingetaumelt ist, hat das Individuum erschütternd seine Nichtig-

keit schmecken lassen in der unbarmherzigen Zertretung seiner Ansprüche, seiner Existenz. Es sieht sich hineinverflochten in einen Prozeß, der mit Naturgewalt wirkt. Das Kulturleben erinnert so selbst an den letzten, uralten Feind des persönlichen Individuums, die Natur. Sie behält unter allen glänzenden Fortschritten der technischen Naturbeherrschung ihr Feindliches. Das Individuum muß immer neu seine Ohnmacht spüren — zuhöchst durch den Tod.

Der Tod ist Mahner und Wecker allezeit, auch für moderne Menschen. Der schärfste Kritiker der Theologie, dem die Kritik die Theologie verschlungen, Fr. Overbeck bleibt ehrfürchtig stehen vor dem Geheimnis des Todes.[1]) Dem Sinnen eines Naturphilosophen von der Bedeutung eines H. Driesch weist es die Wege einer „erdenflüchtigen" Metaphysik. Ergreifend weiß ein moderner Religionsphilosoph von dem Rätsel zu reden, das ihn aufs tiefste bewegt.[2]) Der moderne Lebensverlag von Diederichs ließ schon vor dem Krieg einen Maeterlinck zu den Deutschen reden „vom Tode".[3]) Für breitere Kreise sind Zeugen Spiritismus, Theosophie und nicht zuletzt die Anthroposophie, die ihre Wirkung zum großen Teil doch der Entschiedenheit verdanken dürfte, mit der sie die große Frage des Todes angreift. Das furchtbare Massensterben trieb sie erneut in die Herzen. In der Frage des Todes, d. i. des Fortlebens, der Todüberwindung gipfelt das Problem des Individualismus.

Muß das Individuum sich ohne Hoffnung beugen vor dem Naturgeschick? Evolutionistische Kulturethik verlangt es als die eigentlich ethische Haltung. Die Naturnotwendigkeit, die zu verzichten zwingt, kann als Vollstreckerin höheren ethischen Gesetzes erscheinen. Das Individuum soll nur dienendes Werkzeug sein wollen im überpersönlichen Prozeß, es soll aufgehen im Ganzen. Die Normen fordern doch Hingebung, Opfer des Eigenwesens. Aber soll das Lebenverlieren nicht selber wieder der Weg zum Lebengewinnen sein und das „Sterben" ein „Werden"? In dienendem

---

[1]) Fr. Overbeck, Christentum und Kultur, 1919 (297 ff.).

[2]) H. Driesch, Wirklichkeitslehre [2]1922, S. VIII, 296 ff. G. Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie, 1917, S. 61 ff. Vgl. auch A. Görland, Religionsphilos. 81 f.

[3]) 1913. Vgl. weiter etwa G. Simmel, Lebensanschauung, 1918 (99 ff.: Tod und Unsterblichkeit).

selbstverleugnendem Gehorsam kann und muß die geläuterte Eigenart mit dem Ewigkeitsgehalt des Lebens verwachsen. Verliert die Individualität ihre Bedeutung, oder gewinnt sie im Werden der Persönlichkeit als selbständige Trägerin des Ewigkeitsgehalts nicht auch Ewigkeitsaussicht? Alles irdische Leben ist ein „Fragment“; deutet es nicht darin geheimnisvoll auf „jenseitige“ Durchbildung? Muß das Individuum nicht, zur Behauptung seines Selbstgefühls, ahnend-hoffend, im Ausblick auf kommende Vollendung und Entschränkung, herausgreifen über die Schranken der gegenwärtigen zeitlichen Existenz? Auch neuzeitliche Philosophen, und nicht bloß „kleine“, haben es dazu ermächtigt und ermutigt, Kant voran. Freilich kann wissende Philosophie hier klare sichere Antwort geben? Wenn sie es versucht, so wird sie „religiös“. Die Philosophie arbeitet das Problem heraus, die Religion muß es aufnehmen. Schicksalserlebnis, Existenznot, Todesrätsel treiben zur Religion. Das Problem des Subjektivismus mündet endgiltig in die religiöse Frage.

3.

Deutliche Zunahme des religiösen Sehnens und Empfindens konnte etwa seit der Jahrhundertwende als ein Kennzeichen der Entwicklung erscheinen; selbst die Nietzschebewegung lieferte ihren Beitrag.[1]) Die Persönlichkeitskultur nahm eine Wendung zur Religion, sie muß zur wahren „Menschwerdung“ verhelfen. Aber auch in der sozialen Bewegung bemüht man sich um den Zusammenhang, allem materialistischen Atheismus zum Trotz; der Typus einer sozialen Religion tritt hervor, die in Bruderschaft und Menschheitsgemeinschaft, in der Liebe die Offenbarung, den Durchbruch des Göttlichen sucht.[2]) Ein Geschlecht, das von den Schauern nahenden, hereinbrechenden Untergangs erfaßt ist und zugleich glühend ein Neues, Leben aus dem Tod ersehnt, das mit dunkler Gewalt die große Krise empfindet, kann die Stimme der Religion nicht überhören, überhört sie nicht ungestraft. Dichterseelen lassen sie weiterklingen. G. Schüler sucht, redet, fleht für

---

[1]) Vgl. E. u. A. Horneffer, auch Hammacher 264 ff.

[2]) Als Dichterzeugen wird man Werfel aufrufen dürfen. „Noch im schlammigsten Antlitz | harrt das Gott-Licht seiner Entfaltung. Die gierigen Herzen greifen nach Kot — aber in jedem | geborenen Menschen — ist mir die Heimkunft des Heilands verheißen.“ Russische Einflüsse sind in der Bewegung unverkennbar.

seine Zeit. „All unsere Zeit ist ein Geschrei nach Gott. Wer Ohren hat, der muß das Tosen hören. Ein Rufen, untermischt mit gellem Spott, Ein Sturm von Stimmen, Welten zu empören.“ Gewiß, das Widerstreben ist stark, der Geist der Verneinung tobt leidenschaftlich auf. Aber gerade an der Irreligion kann sich sehnende Frömmigkeit aufringen, ‚e profundis‘. „Gott, höre uns und unseres Schreiens Not: Wir müssen Dich für unsere Kinder haben“.[1]) Auch der moderne Mensch, gerade auch er braucht die Religion für seine Not.

Wir sind den Verwicklungen des Subjektivismus nachgegangen. Immer wieder eröffnet sich ein Ausblick auf die religiöse Lösung. Braucht das Denken den Halt der Gewißheit um den Sinn und Ertrag der Aufgabe, der religiöse Glaube trägt den „logischen“; er kann mit dem Gottesgedanken auch dem Wahrheitsbegriff, der durch den Kritizismus seinen einfachen „realistischen“ Sinn: Abbildung der Wirklichkeit verloren, tiefsten Gehalt und letzte Begründung zuführen in dem Gedanken, daß wir in unserem Denken die Gottesgedanken nach- oder mitdenken dürfen, die das Geheimnis des Wirklichen sind. Als das Bewußtsein des heiligen Normwillens ist das religiöse Bewußtsein mit dem sittlichen in der Tiefe verwachsen. Es hilft das rechte Verhältnis zur Menschheit zu gewinnen, in der, aus der nach tiefer religiöser Ahnung ein Reich der göttlichen Liebe werden soll. Es kann zugleich dem Individuum auch für seine persönliche Lebensaussicht auch über den Tod hinaus Zuversicht geben. In der religiösen Tiefe muß auch die Heilung der sittlichen Not gesucht werden. Von der lebendigen Religion erwartet man letzte Gewißheiten und neue Kräfte und Eröffnung unendlicher Möglichkeiten gegenüber dem Fragment des Lebens. Sie erscheint berufen, den Subjektivismus aus seinen Verwicklungen, aus seiner Not zu befreien. Aber dann darf sie sich nicht selber in den Strudel hineinreißen lassen. Die Gefahr ist nicht gering.

Die vielbesprochene „Geheimreligion der Gebildeten“ kann die Gefahr nahebringen. Sie steht selber viel zu stark unter dem Bann des Subjektivismus, als daß sie ihn in seiner Einseitigkeit überwinden könnte. Die beängstigende Abhängigkeit, in welche moderne Frömmigkeit zu anderen Lebensmächten gerät,

---

[1]) „Gott, wir schrein nach einem Künder | Deiner Glorie ...“ (Thylmann.)

sei es Kunst, Wissenschaft, „soziales" oder auch unmittelbares naturhaftes Leben, verrät deutlich genug die Leere und Haltlosigkeit ihres Subjektivismus. Sie fühlt sich wohl desto ursprünglicher und zukunftsvoller, je unfaßbarer, ungebundener und unbestimmter ihr freies Weben und Regen ist; und merkt nicht, wie sie Opfer ihrer subjektivistischen Selbstverherrlichung ist. Religion ist Religiosität. Dem Subjektivismus entschwindet der feste Halt und Grund transzendenter Wahrheit.

Reichliche Bestätigung liefert „kritizistische" Philosophie als Vertreterin des „modernen Bewußtseins". G. Simmel lehrt die Religion würdigen als eine eigentümliche Art zu leben, als eine besondere Formung der seelischen Prozesse in Rhythmus, Tonart, Anordnung und Maßverhältnis der seelischen Einzelenergien.[1]) Der Transzendenzanspruch bleibt beiseite. Die Philosophie des Als-ob wagt es, den Gedanken der Wirklichkeit Gottes entschlossen zu ächten und als belanglos für den praktischen Glauben zu behandeln. Religion haben heißt leben als ob es einen Gott gäbe, heißt nichts weiter als bestimmt sein durch den imaginären Gottesglauben, durch die Gottesfiktion. Und das soll die Rettung der Religion, ihre Erhaltung im Zeitalter des Kritizismus, des idealistischen Positivismus bedeuten![2]) Aber auch bei den alten Marburgern läßt sich der Bann des kritischen Subjektivismus erschütternd beobachten. Auch Natorp wollte die Religion rechtfertigen, indem er sie ganz in das Subjekt hineinzog und als das „unendliche Gefühl" auffaßte.[3]) Und Cohen konnte aus der religiösen Wahrheit zwar regulative Ideen erheben, aber die Wirklichkeit des lebendigen Gottes vermag er nicht zu erreichen; die Einstellung des Systems verwehrt es.[4]) Auch L. Ziegler ist zu nennen als Künder einer Religion ohne Gott,

---

[1]) Die Religion [2]1912 (S. 15). Vgl. auch E. Spranger, Lebensformen[3]: „Der Sinn der religiösen Akte" „die Beziehung aller einzelnen Werterlebnisse auf den höchsten Totalwert des individuellen Lebens", die Sittlichkeit dabei bestimmende „Totalnorm" (81 ff., 211 ff.).

[2]) H. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob, 1921.

[3]) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, [2]1908. Beachtenswert ist das Hinausstreben über diesen Subjektivismus, wie es der „Sozialidealismus" 1920 zeigt (249 ff.).

[4]) Bedeutsam das Zeugnis des theologischen Freundes der Schule, K. Bornhausen, Festgabe für W. Herrmann, 1917, S. 55 ff.

die sich doch die Mysterien von Schuld und Sühne, Opfer und Wiedergeburt, Schöpfung und Erlösung erhalten will.[1])

Der Subjektivismus ist natürlich auch noch nicht überwunden, wenn die Menschheit irgendwie als die überindividuelle Größe erscheint, zu der das Individuum in der Religion ein geheimnisvolles Verhältnis gewinnt. Wie der Subjektivismus in Unwahrheit verstrickt, das sagt christlichem Glaubensbewußtsein auch die pantheistische Deutung der frommen Subjektivität, die darin den Durchbruch göttlichen Lebens sehen läßt und so ausmündet in die Selbstvergottung des religiösen Subjekts. Aber auch der immer wieder begegnende Wille der Selbsterlösung, der stolze Wahn des sich seine Not in eigner Kraft lösenden edlen Menschentums, aus dem der nicht selten leidenschaftliche Widerspruch wider Sünde, Gnade, Erlösung aufsteigt.[2]) Die Religion muß sich frei machen aus der Umklammerung des Subjektivismus. Am Subjektivismus kann sie sterben. Die „Religion ohne Gott" ist ein Truggespenst. Religion ist Übermochtwerden, ist unbedingte Beugung, ist tiefste Bezogenheit. Wenn die Philosophen versagen, so reden wohl begeisterte Dichter. Ein Lissauer verkündet den Gott, der seine Diener erfaßt wie ein verzehrend Feuer. Wenn man weithin verzichtet, ihn zu nennen, ihn zu bekennen, Faust folgend in seinem Verzicht, so ehrt man doch wohl die geheimnisvolle, durchaus transsubjektive Macht in der Beugung unter das Schicksal;[3]) für nicht ganz wenige moderne Menschen dürfte ‚amor fati' die „religiöse" Einstellung sein. Religionspsychologischer Beobachtung aber muß sich immer wieder persönlicher Wechselverkehr wenigstens für „theistische" Frömmigkeit als Lebensgeheimnis aufdrängen.[4])

---

[1]) Gestaltwandel der Götter, 1920 (S. 555); neustens Der ewige Buddho, 1922.

[2]) Erschütternd kann das „Vaterunser" der „Philosophie der Zukunft" wirken, die ein angesehener neukantianischer Jurist vorgelegt hat, W. Sauer (1923): „Unser Gott, der du bist in der fernsten Zukunft" ... „Unsere Schuld wollen wir sühnen durch künftig reinen Lebenswandel, wie wir uns versöhnen werden mit unsern Brüdern ..." (S. 420).

[3]) Die Bedeutung der Schicksalsidee auch bei Simmel S. 20ff. Sie ist auch dem Idealismus nicht fremd, also wirklich keine Neuentdeckung im deutschen Geistesleben.

[4]) H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908, S. 529; Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion² S. 312; Sabatier, Religionsphilos., 1898, S. 19. Sehr lehrreich auch Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915,

Die Religion stellt den Subjektivismus vor eine Entscheidungsfrage. Es ist seine Schicksalsfrage. Soll die Religion den Subjektivismus über sich hinausführen?, kann sie es? Das Christentum erhebt als Offenbarungsreligion den Anspruch, dem religiösen Sehnen und Streben seine Erfüllung zu erschließen, die Wahrheit, die erlöst, indem sie bindet, die Wirklichkeit, die frei macht, indem sie unterwirft. Die Theologie hat den Anspruch zu vertreten. Wie erfüllt sie unter dem Zeichen des Subjektivismus ihre Aufgabe?

II.

Die theologische Arbeit im Zeichen des Subjektivismus.

1.

Auch die Theologie, die Dogmatik muß eingehen auf die Einstellung des Subjektivismus. Schleiermacher weist ihr den Weg, indem er die Religion als Erlebnis beschreibt und als Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins auffassen lehrt. Und Kants Geist kann nach dem Zusammenbruch des spekulativen Idealismus „kritizistische" Haltung zum Gesetz machen, weil er nur eine Forderung der allgemeinen Geisteslage geltend macht. Wie sie auf subjektiven Ausgang drängt in der dogmatischen Besinnung, dafür nur zwei charakteristische Zeugen. Einem Frank kann man gewiß nicht enge Verbindung mit dem Kantianismus nachsagen. Aber er empfand die Bedeutung der Gewißheitsfrage und konnte sie nur lösen mit dem Rückgang auf die Erfahrung der Wiedergeburt; so wurde er, Hofmannsche Gedanken ausbildend, der Vater der Erlanger Gewißheitstheologie. Und ein Schlatter in der Gegenwart kann als ausgesprochenster Gegner des „kantischen" Kritizismus erscheinen; um so lehrreicher ist es, wie er die Anthropologie zum grundlegenden, umfangreichsten Teil seiner Dogmatik macht: „der erste Gegenstand unserer Erfahrung sind wir selbst", und Gott ist aus seinem Werk zu erkennen, das ist eben zunächst der Mensch.

Das Denken des Glaubens muß die erkenntniskritische Frage aufnehmen. Was sind die Gründe der „Gewißheit"?

S. 60ff. (die „Korrelation von Mensch und Gott" „vollzieht sich im Gebet" 103, das „Grundverhältnis der Religion" 100).

Wie ist sie möglich? Wie die Frage nicht alt wird, mag man sich an K. Heim veranschaulichen. Das starke Hervortreten der „Prinzipienfragen" der Dogmatik ist zum großen Teil ihr Werk. Die kritische Besinnung führt auf die Eigenquelle. Irgendwie muß sie im Erlebnis, in der Erfahrung gefunden werden. Neben Frank genügt ein Kähler, der „Biblizist", als Herold: „Die eigene Erfahrung von der rechtfertigenden Kraft der Offenbarung in Christo" ist „die eigentlich begründende Ursache der Heilsgewißheit".[1]) Die Wertung des Erlebnisses, der begründenden Erfahrung erklärt es, rechtfertigt es, daß die Religionspsychologie gerade auch der dogmatischen Theologie, nicht bloß der praktischen, ihre Dienste anbietet, ja ihr erst die eigentlich dogmatische Methode zu bringen verheißt. Der Rückgang auf die persönliche Erfahrung, in der Gewißheit und eigenständige Erkenntnis gewonnen wird, verbindet sich mit kritischer Besonnenheit. Um ihrer selbst willen muß sich die Selbstvergewisserung hüten, die Grenzen dessen, was dem Glauben in seinem eigentümlichen Erleben gewiß wird, zu überschreiten. Dadurch wird für die Auseinandersetzung mit der Weltwissenschaft eine klare Grenzscheidung geschaffen. Die Überzeugung der Erfahrungserkenntnis kann und muß auch die Freudigkeit leihen, auf das rationale Meistern des Irrationalen willig zu verzichten und das Geheimnis gerne anzuerkennen, dem Kritizismus auch hier zu geben, was ihm gebührt. Die Ablehnung der verstandesmäßigen spekulativen Metaphysik ist Folgerung aus dem entscheidenden Ansatz.

Solches Eingehen auf den erkenntniskritischen Subjektivismus aber wird ermöglicht durch das Verständnis der Religion. Die philosophische Besinnung, selbst angeregt und gefordert durch Aufgabe und Not des Lebens, und die Selbstbeurteilung evangelischen Christentums streben zusammen. Im „ethischen Subjektivismus" der persönlichen Glaubensfrömmigkeit kann der erkenntnistheoretische der Theologie seinen Halt finden. Persönliche Heilsgewißheit erscheint als das Kennzeichen reformatorischen, evangelischen Glaubens. Durch die Einstellung auf die Subjektivität rückt immer wieder der Artikel der Rechtfertigung in den Mittelpunkt der Dogmatik; A. Ritschls Hauptwerk ist vor allem lehrreiches Beispiel. Wo am religiösen Erlebnis aber vor allem

[1]) Die Wissenschaft der christlichen Lehre [3] S. 77.

die „sittliche“ Seite herausgearbeitet wird, da ist es eben das Selbständigwerden der ethisch-religiösen Persönlichkeit durch Wiedergeburt und wachstümliche Entfaltung, auf das der Blick gerichtet ist. Von Schleiermacher her leitet die Dogmatik vielfach die Idee des urbildlichen Menschenwesens, das in Christus verwirklicht ist und von diesem schöpferischen Mittelpunkt aus die Menschheit Gottes bildet. Der modernen „religionsgeschichtlichen“ Schule ist es vertraut, in der Bahn von Führern wie Lagarde und Wellhausen die Religion des Evangeliums als den Durchbruch des ethisch-religiösen Individualismus zu feiern. Und Troeltsch sieht die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt zuhöchst in der metaphysisch-religiösen Verankerung des Individualismus.

Aus der Gesamtauffassung formt sich die apologetische Haltung. Die Religion wird gewürdigt im Zusammenhang des persönlichen Geisteslebens, als ein wesentliches Element, ja als die Vollendung und tiefste Begründung. Schleiermacher ist wieder der Führer. Unter dem Bann der herrschenden Naturwissenschaft lehrte Ritschl mit glücklichem apologetischem Griff die Religion als Selbstbehauptung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur erfassen. Und Frank ließ in der Erfüllung des menschlichen Bedarfs den Wahrheitsbeweis des Christentums sehen. Weit über seine Zeit hinaus wies Kierkegaard den Weg einer Lebensapologetik, indem er die „Stadien auf dem Lebenswege“ beschrieb, das Vorwärtsgetriebenwerden vom Ästhetischen zum Ethischen, zum Religiösen, zum Christlichen. Es ist die „Apologetik“, die der Subjektivismus braucht, aus der Darlegung der Lebenswahrheit selber erwachsend. Die „objektive“ Apologetik, die sich daneben hält, die Auseinandersetzung mit dem Weltwissen, macht vor allem das Erbe des Kritizismus fruchtbar, indem sie die Grenzen des Wissens und die Einseitigkeit des wissenschaftlichen Weltbildes klarstellt.

2.

Die Dogmatik kann und muß sich dem „Subjektivismus“ öffnen. Aber sie muß die Gefahren sehen, die auf dem Wege lauern; sie muß sich dagegen zu schützen wissen, wenn sie nicht ihrer Wahrheit verlustig gehen will. Der Eindruck der Krise, die die subjektivistische Fragestellung für die Theologie herauf-

führt, drängt in charakteristischen Erscheinungen der Gegenwart auf eine entschlossene Wende hin.

Der Subjektivismus geht aus vom Erlebnis. Die Theologie wird Erlebnistheologie. Sie nährt den Geist des Psychologismus. So droht ihr die Gefahr, die über allem erkenntnistheoretischen Subjektivismus schwebt: Verliert sie nicht die transsubjektive Wirklichkeit? Für die Glaubensfrömmigkeit, der die Theologie dienen will, eine todbringende Gefahr! Sie kann sich über die kritische Erwägung nicht einfach hinweghelfen mit dem Wirklichkeitssinn des „gesunden Menschenverstandes"; sie gründet sich ja auf das Übersinnliche. Aber sie steht und fällt mit der Überzeugung von der Wirklichkeit der Glaubenswelt. Ist das Erlebnis zureichende Verbürgung, beweiskräftige „Erfahrung"? Was gibt uns das Recht, mit unseren Aussagen über die Subjektivität hinauszugreifen? Sind die philosophischen Kritiker nicht doch eben folgerichtig, die die Religion nur als subjektive Haltung würdigen? Man kann psychologische Anzeichen für den Gültigkeitsanspruch der Erfahrung herausstellen, vor allem das Übermochtwerden. Aber es ist wohl verständlich, daß man möglichst schon im Ansatz klare Transsubjektivität zu gewinnen sucht. Altritschlianer preisen es als entscheidendes Verdienst des Meisters, daß er die Befreiung vom Subjektivismus aller „romantischen" Theologie gebracht, indem er den Glauben an die Geschichte wies. Aber die Geschichte ist freilich nur Lösung, indem sie das Übergeschichtliche nahebringt. Und der Kampf wider die „Metaphysik" kann gefährlich werden, sofern er die entschlossene Richtung des Glaubens auf die transzendente Wirklichkeit verdunkelt. Daß die Kennzeichnung der Glaubensurteile als Werturteile aber mißverständlich und insofern unglücklich ist, eben durch den subjektivistischen Schein, darüber besteht heute wohl bis in Ritschlsche Kreise hinein Übereinstimmung. So kann auch Ritschls Theologie als Zeugnis für das Problem des Subjektivismus erscheinen. Aus tiefem Empfinden für die Not schuf Ihmels seine Fortbildung der Frankschen Gewißheitslehre, indem er die Erlebnisgewißheit von vornherein, in Luthers Bahn, als Gewißheit um das Wort auffaßte. So gewann er die Fühlung mit den „Biblizisten". Im Wort wird die transzendente Wirklichkeit ergriffen, die Wahrheit des Glaubens. Der Begriff der Wahrheit

leitet Wobbermin, den Herold der religionspsychologischen Methode; er hebt das Wahrheitsinteresse, d. i. die „Tendenz zur Transzendenz", als grundlegendes Kennzeichen der religiösen Erfahrung heraus.[1]) In der jüngsten Vergangenheit sind viele Stimmen laut geworden, die zeigen, wie einem des Subjektivismus müde gewordenen Geschlecht Luthers Glaubensobjektivismus eine befreiende Entdeckung wird. Wie der glaubende Mensch über sich hinaus greift, das sagt das Gebet. Ist es für so manche religionsphilosophische Arbeit kennzeichnend, daß sie für das Gebet keinen Raum hat,[2]) so darf es als ein Zeugnis für die Theologie und für sehnende, ahnende Frömmigkeit gelten, wenn sich auf das Gebet ernste und gesammelte Aufmerksamkeit richtet.[3]) Die Theologie ringt, in den verschiedenen Lagern, mit dem Subjektivismus. Gefährlicher als der erkenntniskritische muß der praktisch-ethische Subjektivismus werden, sofern er die Lebenswahrheit der Religion vereinseitigt, verfälscht.

Man versteht das Christentum als Persönlichkeitsreligion. Es vermittelt, erschließt innerste Selbständigkeit, Erfüllung des tiefsten geistigen Bedarfs, Geschlossenheit und Wahrheit des persönlichen Seins, Leben im Vollsinn mit Ewigkeitsaussicht, ewige Seligkeit. Muß solche Betrachtung nicht mit einer gewissen Folgerichtigkeit auf die Bahnen eines — egozentrischen Eudämonismus führen? Er scheint zu triumphieren, wenn ein Allgemeinbegriff der Religion, dem natürlich das Christentum unterstellt werden muß, Verlangen nach Leben als das Wesen der Religion behandelt. Aber steht er nicht auch zum Einbruch bereit da, wenn die Dogmatik beherrscht ist von dem Gedanken des Heils, der Erlösung durch die göttliche Liebe, die sich des Menschen Seligkeit zum Zwecke setzt? Ein Schaeder meinte auch der biblizistischen und konfessionellen Dogmatik soteriologischen Anthropozentrismus vorwerfen zu müssen. Rückt nicht der Mensch und sein Heil in den Mittelpunkt? Längst ist die Theologie an

[1]) Vgl. nur Systematische Theologie nach religionsgeschichtlicher Methode I. Man darf daran erinnern, daß W. früher schon für das unabweisbare Recht der Metaphysik des Glaubens eingetreten war. Bemerkenswert Pfennigsdorfs Forderung: Glaubenspsychologie! (Religionspsychologie und Apologetik, 1912, S. 31) und Girgensohns Fesstellung der polaren Einheit von religiöser Intuition und Ichfunktion (Der seelische Aufbau des relig. Erlebens, 1921, S. 645, 491 f.). [2]) So auch ein Eucken. [3]) So mag hier Heilers Erfolg gewertet werden („Das Gebet" usw.).

der Arbeit, die Gefahr zu bannen. Wo immer Sünde und Schuldbewußtsein von kraftvollem Ernst zuvorderst zu Gehör gebracht werden, da klingt durch die Dogmatik hindurch das Nein für das selbstherrliche und begehrende Ich; die Religion, das Evangelium kann ihm nicht mehr unterworfen sein.[1]) Ein gewaltiger Bußprediger erstand allem eitlen Eudämonismus erneut in dem jungen Luther; an K. Holls Arbeit kann man sich etwa verdeutlichen, was er mit seinem Kampf, mit seinem Verständnis der Religion moderner Theologie zu sagen hat. Mit der Einschärfung des unbedingten Herren- und Richterrechts Gottes gewinnt der Rechtfertigungsgedanke, der als einfache Voraussetzung von Versöhnung, Beseligung oder auch Heiligung schwach und unwahr zu werden begonnen, seinen Ernst und seine wunderbare Kraft als Ausdruck des Evangeliums, des Gnadenrufes zurück. Der Überwindung des ethisch-religiösen Anthropozentrismus muß nicht zuletzt die Betonung des Christendienstes und des göttlichen Herrschaftswillens helfen, wie sie für A. Schlatter und R. Seeberg charakteristisch ist. Auch „religionsgeschichtliche" Forschung liefert ihren Beitrag in Ottos Buch über das Heilige, das das Mysterium tremendum vor Augen stellt.

Mit der eudämonistischen Verflachung ist der Bann des Subjektivismus noch nicht überwunden. Subjektivismus ist Individualismus. Individualismus wurzelt in der persönlichen Glaubensfrömmigkeit. Einseitige Ausbildung wird zur ernsten Gefahr. Die Dogmatik kann mit ihrem Geschick zur Offenbarung dienen. Evangelisches Glaubensdenken verkündet die „Autonomie" des Glaubens, sie trägt die individuelle Selbständigkeit in sich, Das Dogma als Glaubensgesetz wird — notwendig — zum Anstoß. Aber auch die Dogmatik als Hüterin der kirchlichen Lehre, der Glaubenswahrheit und Glaubensgemeinschaft wird von dem Widerspruch getroffen. Wie ihr die Auflösung droht, macht eindrucksvoll W. Herrmann als Vorkämpfer der Autonomie deutlich, er gelangt dahin, die allgemeingültige Erkenntnis in der Dogmatik zu beschränken auf das Verständnis des Glaubens und seines Ursprungs, den Inhalt aber den individuellen Glaubensgedanken zu überlassen.[2]) Wenn die Dogmatik Opfer des Individualismus

[1]) Man kann es etwa an K. Stanges Theologie beobachten.

[2]) Vgl. bes. den Entwurf in der Kultur der Gegenwart, I, 4, S. 619ff.

wird, rächt sich dann an ihr nicht alteingewurzelte Einseitigkeit? Die Glaubensfrömmigkeit ist zu stark dem Individuum, seiner Gewißheit, seinem Heil zugewandt; Opfer wird nicht bloß die Dogmatik, Opfer wird die die Gemeinde tragende Glaubenswahrheit, wird die Glaubensgemeinschaft, der Dienst der Gemeinschaft an der Welt. Nicht allein katholische Kritik kann das empfinden. Die Einseitigkeit des Individualismus muß um so spürbarer werden, je mehr die überkommenen Formen der kirchlichen Gemeinschaft der Zersetzung und Umbildung verfallen, je stärker und unabweisbarer sich andererseits aus der ganzen gesellschaftlichen Entwicklung der Eindruck aufdrängt, daß das religiöse Bewußtsein die Gestaltung der menschheitlichen Gemeinschaft im sozialen und politischen Leben nicht einfach, passiv-gleichgültig-weltabgekehrt, den immanenten Kräften der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und des Bösen überlassen darf. Es fehlt freilich in der Theologie gewiß nicht an der Gegenwehr gegen den Individualismus. A. Ritschl schob zwischen den Einzelnen und Christus die Gemeinde, die zunächst Gegenstand der Rechtfertigung ist, und er würdigte die Idee des Reiches Gottes, der sittlichen Organisation der Menschheit aus dem Prinzip der Liebe, als zweiten Brennpunkt der „Ellipse" Christentum. Konfessionelle, „kirchliche" Theologie ist durch ihre Einstellung auf die Kirche gewiesen.[1]) „Heilsgeschichtliche" Dogmatik bewährt den biblischen Menschheitsgedanken, indem sie — Kählers Name ist Programm — eine Missionstheologie ausbildet und die Bibel als Buch der Menschheit wertet. Die soziale Not weckt das soziale Gewissen; und wenn in der Ethik auch der Typus der Individualethik in Klarheit und Geschlossenheit einen vielsagenden Vorsprung hat, so macht doch auch die sozialethische Aufgabe in ringendem Verständnis immer neu ihr Recht geltend. E. Troeltsch, der im Protestantismus die religiöse Verankerung des Individualismus schätzt, sieht sich getrieben, den „Soziallehren" und der soziologischen Bildungskraft des Christentums in großzügiger geschichtlicher Untersuchung nachzugehen. Aber die Kritik am Indi-

[1]) So ist die Auffassung der religiösen Gemeinschaft, der Kirche von R. Grützmacher mit großem Geschick zum Mittelpunkt religionsvergleichender und geistesgeschichtlich-theologischer Auseinandersetzung gemacht, s. bes. Neue kirchl. Zeitschr. 1916, S. 133—277.

vidualismus der Theologie und der Frömmigkeit, die in ihr sich ausspricht, verstummt nicht. Hier ist der Gemeindegedanke bestimmend, das kirchliche Ideal; dort die religiös-soziale Gesinnung, die vom Christentum weit kräftigere Arbeit zur Umgestaltung der Verhältnisse fordert, die auf die Einheit der Lehre, der Glaubensgedanken wohl gerne verzichtet, der „individuellen" Lebendigkeit der Frömmigkeit Raum gibt, um so kräftiger den allumfassenden Einheitswillen der Liebe als das Merkmal lebendigen wahrhaftigen Christentums betont. Vielleicht an keinem Punkte kann sich so stark das Gefühl regen, daß evangelisches Christentum mit seiner Theologie in seiner Einseitigkeit die Tragik des geschichtlichen Lebens tragen muß. Aber auch hier gilt sicherlich die Warnung, sich nicht in die Einseitigkeit zu verlieren oder gar zu verlieben!

Die Theologie geht ein in den Subjektivismus, sie strebt zugleich entschieden darüber hinaus. Je stärker aber die Krise ist, in die sie durch den Subjektivismus verstrickt wird, desto verständlicher wird die Forderung, die Tat einer entschlossenen Wende. Der Eindruck einer solchen drängt sich schon bei manchen der angeführten Theologen auf; mächtig vor allem bei Schlatter. Die Gegenwart bekommt ihren besonderen Ton durch die begeisterte Verkündigung des Umschwungs. Wir hören sie in Schaeders unermüdlichem Ruf zur „theozentrischen" Theologie, die den Gottesgedanken, die Gotteswirklichkeit wieder zum allbeherrschenden Mittelpunkt macht. Aber ebenso erklingt sie bei den Schweizern und ihren Genossen, die ihre Aufgabe darin sehen, in der Theologie gegenüber allem Psychologismus, allem Idealismus, aller Romantik wieder das volle Verständnis dafür zu erwecken, was Glaube ist, Glaube als „Absehen vom Ich", Glaube als reine Sachlichkeit, Glaube als das „auf Gott allein Gerichtetsein", als das ‚Nein' zu Ich und Welt und das ‚Ja' zu Gott als dem „Ganz andern".[1]) Der Glaube ist als Gottesglaube die Überwindung des Subjektivismus — und bleibt doch zugleich lebendige Subjektivität, innerste Innerlichkeit, das „Allerpersönlichste und Freiste". Der Subjektivismus kann nicht um seine Wahrheit betrogen werden. Die Dogmatik kann nicht enden beim Objektivismus der katholischen Frömmigkeit, oder auch im

[1]) So vor allem E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1921, die theologisch bedeutsamste Schrift.

Pseudoobjektivismus einer Religion, die bloß Anhang von Wissenschaft oder Philosophie ist. So aber entsteht eine starke Spannung. Sie ist besonders eindrucksvoll bei dem tiefgründigen Philosophen des Glaubens, dessen glänzender Geist heute in der vorwärtsdrängenden Gegenwart eine Macht geworden, bei Sören Kierkegaard. Er ist der „subjektive existierende Denker"; die Subjektivität ist für ihn die Wirklichkeit, Wahrheit Existenzinnerlichkeit und „der Einzelne" die „Kategorie des Geistes, der geistigen Erweckung und Belebung, die christlich entscheidende Kategorie". Er trägt den Fluch des Individualismus in dem Mangel des Verständnisses für das Leben der Gemeinschaft. Aber er stellt den Einzelnen „vor Gott", er verkündet „die Majestät des Absoluten", den Abstand, die „absolute Verschiedenheit"; er nötigt damit hinein in die „Selbstvernichtung vor Gott", in das Leiden, das Grundzug der Religion. Eben so weist er den Weg in das „absolute Verhältnis zum Absoluten", zu dem Glauben, in dem „höchster Egoismus" als Leidenschaft für eine ewige Seligkeit geeint ist mit „absolutester Hingebung", und zu einer Liebe, deren Kennzeichen Unerschöpflichkeit ist. Glaubenstheologie kann von ihm lernen.[1]) Aus der Auseinandersetzung mit dem Subjektivismus gestaltet sich der Dogmatik ihre Aufgabe.

III.

Die Aufgabe der Glaubenstheologie.

1.

Es ist die erste (wenn auch nicht einzige) Aufgabe der Theologie des Glaubens, deutlich zu machen, was Glaube ist. Damit stellt sie sich hinein in die Subjektivität. Der Mensch kommt zum Glauben auf dem Wege der Einkehr, der Sammlung, indem er sich besinnt auf das Geheimnis seiner Existenz, auf sein Verhältnis zu Gott. Glaube ist Existenzinnerlichkeit; Glaube ist Lebendigkeit des Gottesgedankens, ist Bewußtseinsgegenwart Gottes. Glaube ist in seinem Werden, in seiner seelischen Wirklichkeit selber ein Erleben; deshalb gibt es eine Psychologie des Glaubens. Und der Glaube hat Erlebnisse und vermittelt Er-

[1]) Den philosophisch-theologischen Ertrag seiner Arbeit zu entfalten versucht meine Abhandlung: Zwei Propheten des Irrationalismus. J. G. Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens. Neue kirchl. Zeitschr. 1917, H. 1 u. 2.

fahrung. Aber er tritt dem Erfahren doch wieder gegenüber. Die Erfahrung ist selber zu kennzeichnen als Glaubenserfahrung. Das Erleben ist abhängig von der besonderen Einstellung des Glaubens. Das Erleben und Erfahren versteht man nicht, wenn man nur auf die Subjektivität starrt. Darin kündet sich die Eigenart des Glaubens an.

Glaube ist lebendige Subjektivität, — Glaube ist wesenhaft der Sprung heraus aus der Subjektivität! Das sagt Wesensschau, „phänomenologische" Beobachtung. Es ist nicht müßige erkenntnistheoretische Spielerei. Lebendige Glaubensfrömmigkeit ist die Veranschaulichung. Wir haben es von Luther gelernt, wie der Glaube das Wegblicken vom Ich, seiner Sünde, seiner Ohnmacht übt und mit entschlossener Wendung auf Gott und sein Wort hinschaut. Glaube ist Abkehr vom Ich, Sammlung auf Gott, „auf Gott allein gerichtet sein". Er spricht, er denkt, er fühlt: Gott, und er hat den festen Punkt gewonnen, die transsubjektive Bezogenheit, in der das „Subjekt" seinen Halt, seinen Frieden findet.

Glaube ist Setzung. Man mag „erkenntnistheoretisch" von dem axiomatischen Charakter des Glaubens sprechen. Zur Deutung dient es, wenn der Glaube als Entschluß, als Tat, als ein Wagen bezeichnet wird. Glauben heißt „es wagen" auf Gott, das „dennoch" sprechen, vertrauen auf den Unsichtbaren, vertrauen auf den Heiligen, daß er ein gnädiger Gott sein will. Glauben ist Ernstmachen mit der Wirklichkeit Gottes, entschlossene Bejahung des Gottesgedankens. Glaube ist Willenseinstellung: so wirkt er sich aus im Gehorsam. Aber dabei ist der Gedanke der Willkürsetzung sorgsam fernzuhalten; er würde zu völliger Verkennung des Glaubens führen. Der Entschluß, das Wagen hat seine starken inneren Nötigungen; Selbstbesinnung deckt die Motive auf. Und für sein eigenes sich vertiefendes Selbstgefühl ist der Glauben Gottes Werk. Der biblisch-reformatorische Gedanke des Geistes, der den Glauben wirkt und mit ihm das ganze neue Leben, ist einfacher Ausdruck. Die Setzung des Absoluten ist Setzung durch den Absoluten. Cogitor, das ist Seinsgewißheit des Glaubenden. Solche Selbsteinschätzung des Glaubens entspricht seiner Grundhaltung. Das reformatorische Heilszeugnis hat dafür das Verständnis erschlossen. Glaube ist

Empfangen; darum kann die nehmende oder auch einschlagende Hand sein Bild sein. Er empfängt die Gnadenzusicherung, die Vergebung, er empfängt damit den Dienst und die Kraft; er empfängt Trost, Freudigkeit, Beseligung und Antrieb, Verpflichtung, „Innerlichkeit“ und „Werk“, Quietiv und Motiv, alles mit dem Wort, in dem der Wille der Gnade sich bezeugt.

Erst diese Anschauung erschließt die Tiefe des Wesensverständnisses. Glaube ist nicht bloße Selbstbeziehung, Glaube ist Bezogensein auf Gott, Glaube ist Eingehen auf ein Willensverhältnis, ist persönliches Verhältnis zu Gott, dem ewigen Herrn des Lebens. Glaube ist — für den irdischen Menschen — die Gemeinschaft mit Gott, dem „Vater“, werdend durch tiefste Existenzkrise und Gericht hindurch. Veranschaulichung ist das Gebet, als suchendes wie vollends als findendes, als Angehen und als preisendes Bekennen, als Bitte und Dank, als Offenbarwerden vor Gott und als Ringen mit Gott, als Beugung und Zunichtewerden und als Sichbergen und -anbefehlen. Der persönliche Wesensgehalt hat den Maßstab für das Gebet in sich: daß das Gottesverhältnis, die persönliche Bezogenheit, die Gemeinschaft gesucht, gepflegt, bewährt werde in aller Mannigfaltigkeit von Anlaß und Anliegen.[1]) Der Gottesgedanke in seinem Ernste und seiner Größe drängt dabei über die selbstische Enge des Individualismus hinaus. Luther hat uns zum Verständnis des Glaubens das Leitwort von unüberbietbarer Schlichtheit und Tiefe gegeben: „Der Glaube und Gott“ „gehören zuhauf“. Damit ist evangelischer Glaubenstheologie der Weg gewiesen. Sie hat das Verständnis des Glaubens zu klären. Eben darum hat sie die Wirklichkeit Gottes zu vergegenwärtigen, wie sie im Glauben und vom Glauben „gesetzt ist“. Es ist eine doppelseitig-einheitliche Aufgabe. Indem die Dogmatik sie angreift, tut sie das Ihre zur Erfüllung und Überwindung des Subjektivismus.

Von glaubenslosem Denken kann freilich diese Selbstschätzung des Glaubens und dies Wesensverständnis nicht anerkannt werden. Ihm ist die innere Bezogenheit eben bloß Bezogenheit auf den Gottesgedanken. Der Glaube hat keinen zwingenden Beweis für das „objektive“ Recht der Selbstschätzung. Es bleibt bei der „subjektiven“ Gewißheit, und diese Gewißheit bleibt die „paradoxe“

[1]) Eindrucksvoll E. Hirsch, Der Sinn des Gebets, 1921.

Gewißheit des ringenden Glaubens. Insofern ist der Subjektivismus nicht „objektiv“ überwunden. Der Sprung heraus aus der Subjektivität ist selber natürlich „subjektiv“. Aber der Einspruch wird doch auch wieder nicht eine ernsthafte Erschütterung des Glaubens. Er ist so verständlich, natürlich für glaubensloses Denken; er kann nicht verwundern. Für die Selbstschätzung des Glaubens aber bleibt er Mißdeutung, Mißverständnis. Die subjektivistische Deutung auf ein Verhältnis zum eigenen Gedanken verdunkelt völlig die Einstellung, die Meinung, das Absehen des Glaubens. Darum ist der Glaube für glaubensloses Denken notwendig immer wieder ein Rätsel, ein Unverstandenes und Unverständliches. Diesseitsversunkenes Philistertum schüttelt über entschlossene Gläubigkeit den Kopf, — wenn es sich nicht darüber ergrimmt; für glaubensfremde Wissenschaft ist sie, wenn überhaupt beachtet, eine merkwürdige seelische Erscheinung, an der man mit unzulänglichen Hypothesen äußerlich herumbuchstabiert. Die Würdigung unter dem Zeichen des Subjektivismus endet bei einem „Paradox“, in der „Irrationalität“; darin bekundet sich eben des Glaubens Eigenart. Der dritte Teil soll zeigen, wie sich der Glaube mit seinem Irrationalismus einfügt in die Irrationalität der Wirklichkeit und des Lebens, für die dem modernen Irrationalismus der Blick aufgegangen.

Hier ist zunächst endgültig etwas anderes festzustellen. Im Glauben erfüllt die Religion ihre Aufgabe gegenüber dem persönlichen Geistesleben. Eben durch den „paradoxen“ Sprung in das Transsubjektive darf sich der Glaube berufen fühlen, für die Nöte und Fragen des Subjektivismus das letzte lösende Wort zu sprechen. Er bietet dem ringenden Ich Halt, er erschließt ihm endgültig Erlösung aus seiner Vereinzelung. Glaube als persönliche Bezogenheit trägt die Gewißheit um den Sinn all unseres Berufes, also auch des Denkens; aus der bejahten Bezogenheit kann der ahnende Gedanke, daß wir mit unserem Denken „Anteil“ haben, daß wir irgendwie „nachdenken“ können, seine Kraft ziehen. Die persönliche Bezogenheit enthält in sich die gesuchte Verbürgung für das Recht der persönlichen Existenz, die Ewigkeitshoffnung erweckt und trägt. Die Aufgabe der sittlichen Persönlichkeitsbildung bekommt ihren ganzen Ewigkeitsernst in und mit der religiösen der Selbstbildung in der Gläubig-

keit. Sie nimmt zugleich entschlossene Wendung zum Dienst, zur Gemeinschaft, zum „ethischen Sozialismus“, wenn anders der Gotteswille, der persönliche Gemeinschaft schenkt, als Gotteswille die Menschheit Gottes umfaßt und den Willen in der persönlichen Bezogenheit für sich, sein Ziel, seine Herrschaft, sein Reich in Anspruch nimmt. Die Gemeinschaft als solche aber bedeutet das Hineinversetztsein in einen neuen Lebenszusammenhang, aus dem lebendige Kräfte des „Geistes“ hineinwirken in diese Welt, bedeutet immer neuen Anfang und neues Werden von Gott und vor Gott und damit Lösung für die tiefste sittliche Not.

2.

Der Glaube ist lösendes Wort für die Probleme des Subjektivismus, wo er lebendig ist. Wo *ist* er lebendig? Lebendiger Glaube trägt mit der Lösung eine *zweifach-einheitliche Lebensfrage* in sich. Die Frage der *Offenbarung*, die Frage der *Versöhnung*, zusammengefaßt die Frage der *Versöhnungsoffenbarung*.

Die erste, die allgemeine Offenbarungsfrage tritt uns in eindrucksvoller Zuspitzung nahe im modernen *religiösen Agnostizismus*. Das Wort von dem „unbekannten Gott“ hat Widerhall finden können. Es trifft moderne Stimmung, an der Kritizismus, Skeptizismus gearbeitet. „Wer darf ihn nennen, wer ihn bekennen?“ Der Kritizismus heischt den Verzicht. Aber ein religiöses Gefühl kommt dem Verzicht entgegen. Es ist lehrreich, wie wir den gleichen Ton da anklingen hören, wo man das neue Verständnis für den Glauben erwecken, klären will. Gott ist das „Ganz andere“. So muß der Glaube vor allem ein starkes „Nein“ entfalten. Das „Nein“ gegenüber der Welt, der Geschichte, dem eigenen Menschensein und Menschenwerk, nicht zuletzt der Religion. Das Ewige ist das Gericht über das Geschichtlich-Zeitliche. Das Nein ist nicht bloß die Kehrseite des Ja, es kann fast zur Erscheinung des Ja werden. Aber kann das Nein ohne das Ja sein? Ist das „ganz anders“ nur Verneinung? Hat das Gottesbewußtsein nicht wenigstens eine Gottesahnung? Ist Glaube ohne Gotteserkenntnis?? Glaube ist doch nicht bloß Setzung einer Grenze, hinter der ein unergründliches Jenseits liegt. Glaube als Gottesglaube ist Bejahung des Gottesgedankens, Ernstmachen mit der

erkannten Wirklichkeit Gottes, Hören auf sein Wort.[1]) Es steckt gewiß tiefste Wahrheit in der Vergegenwärtigung der Unergründlichkeit; gerade ernster Frömmigkeit ist sie vertraut. Auch der offenbare Gott bleibt der verborgene, Deus absconditus in revelato.[2]) Aber andrerseits bleibt es das Geheimnis des Glaubens: der „unbekannte Gott" doch bekannt, weil er sich einen Namen gegeben, und darum auch zu bekennen. Woher ist er dem Glauben bekannt? Birgt die lebendige Subjektivität klare Erkenntnis in sich? Lebt sie glaubend von der eigenen „Ahnung"?

Der kritische Subjektivismus kann an seinem Teil die Antwort geben. In seinem Ansatz ist das Problem enthalten; alte und moderne Religionsgeschichte bietet Veranschaulichung. Die Erkenntniskritik läßt die aufnehmende, Erkenntnis gewinnende Subjektivität als formgebendes Vermögen betrachten. So wird die Doppelheit: Form — Inhalt Grundschema für das „transzendentale" Denken. Sie gewinnt eine eigene Bedeutung für das sittlich-religiöse Leben. Vom Ethischen her ist die Schwierigkeit, die Not vertraut, die an der Unterscheidung haftet. Ein formales „Du sollst" hebt sich als Kennzeichen aus der Fülle des Lebens heraus, hindurchscheinend durch unendliche Trübung und Versetzung. Der Inhalt ist wechselnd, voller Widerspruch. Das Auseinanderstreben muß Anstoß sein; wohin treibt er? Soll man die inhaltliche Bestimmung für gleichgültig, für relativ erklären? Der Relativismus als Folge des Formalismus! Dagegen muß sich das sittliche Bewußtsein auflehnen. Dann bleibt nur das Urteil, daß der Inhalt gesucht, aus dumpfer Ahnung geklärt, herausgearbeitet, ersehnt, errungen, geschenkt werden muß. Damit ist der christlichen Ethik der „apologetische" Grundsatz an die Hand gegeben. Sie ist Entfaltung des Bewußtseins, dem sittlichen Suchen und Ringen das Ideal, den unüberbietbaren, unausschöpf-

---

[1]) Es bleibt bedeutsam, daß K. Barth seinen Erfolg errungen hat als „Ausleger" des Römerbriefes. Gerade von der „Schweizer" Seite wird heute die Losung ausgegeben: Das Wort!; s. bes. Brunners neues Werk, seine Schleiermacherkritik: Die Mystik und das Wort, 1924. Die Losung „Das Wort!" muß endgiltig über eine wesentlich verneinende „Dialektik" des Glaubensdenkens hinausleiten.

[2]) Gerade als theologisches Zeugnis ist Kattenbuschs feinsinnige Lutherstudie bedeutsam, Festgabe für Kaftan, 1920, S. 170ff.

baren, alles beherrschenden, klärenden Inhalt zu bieten, auf den das „Du sollst“ angelegt ist, — den „absoluten“ Inhalt, der die „absolute“ Form rechtfertigt. Das Problem kehrt verschärft wieder im religiösen Leben. Kritische Betrachtung der religiösen Subjektivität muß auf den formalen Aufbau und die Formen des Lebens das Augenmerk richten. Moderne religionsgeschichtliche Forschung ist eingestellt auf die Formen. Aber auch die Apriori-Theorie, die Anwendung der „transzendentalen“ Methode auf das religiöse Leben, sucht das Formgesetz. Die religiöse Subjektivität ist „Form“; aber inhaltshungrige Form. Sie schafft Formen; aber die Formen sind lebendig durch den Inhalt. Sie haben wechselnden Inhalt; der Wechsel ist die Frage. Sie erstarren; das ist ihr Gericht. Sie werden zersprengt; die Sehnsucht, das ungestillte Verlangen erweist sich als ihr Herr. So lebt in ihnen die suchende, ringende Subjektivität. Man kann das geschichtliche Leben im großen und im kleinen würdigen als Streben zur inhaltlichen Erfüllung.

Die religiöse Subjektivität ist die Innerlichkeit, die auf Gott angelegt ist. Die psychologisch-geschichtliche Beobachtung leitet zu dem Begriff der Anlage; er dient zur Vergegenwärtigung des Problems. Die Menschheit ist angelegt auf Gott; sie muß ihn suchen; Gottesahnung soll Gotteserkenntnis, Gottesferne Gottesnähe werden. Aber die Anlage wird niedergetreten, verfällt der Verkümmerung und Verschlackung. So prägt sich dem Menschheitsleben der durchgreifende Widerspruch auf: Gottlosigkeit bei und in aller Gottbezogenheit. Wie findet das Bewußtsein seine Klärung und Erfüllung, das „Apriori“ die „Aktualisierung“, die Anlage die Verwirklichung ihres Sinnes? Wie kommt der Mensch zu seinem Gott?

Die „Subjektivität“ kann sich vergöttern, kann in ihrer inneren Regsamkeit ihren Sinn, ihre Wahrheit finden, frei schwebend über aller positiven Religion, frei über ihren eigenen Gebilden und Symbolen: „Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut“. Es ist die Versuchung der Moderne. Die wieder religiös gewordene Moderne wird damit selbst zur Erscheinung des einen großen Grundproblems der Religionsgeschichte. Die frei schwebende Regsamkeit kann letztlich doch nicht hinwegtäuschen über die innere Leere, die der reinen Subjek-

tivität anhaftet. Die Religiosität produziert am Ende „nichts weiter als sich selbst, sei es in bildender Phantasie, sei es in selbstgefälliger Reflexion"; und dem immer neuen Genießen der Selbsterregung droht die Gefahr, daß die „unbefriedigte überreizte Religiosität" einmal umschlägt zur radikalen Skepsis.[1]) Die Innerlichkeit muß verraten, daß sie für sich in aller Regsamkeit eben doch nur „Form" ist. So ist sie die Darstellung des Problems. Auch das unendliche mystische Verlangen, auch der Eros kann nicht die Erfüllung erzwingen. Es ist die Tragik, das Verhängnis der reinen Mystik, daß die Seele nur sich hat und — das Unendliche; es wird ihre Schuld, ihr Fluch, daß sie, wenn sie nicht mehr haben will. Das Denken des Glaubens ist geleitet von der Überzeugung, daß die Offenbarung dem Gottesbewußtsein Klärung, Erfüllung und damit Vollkräftigwerden bringt. Sie gibt ihm den Inhalt, auf den es „angelegt" ist, an dem die Anlage zur lebendigen Form wird! Die Innerlichkeit ist erfüllt, wenn sie Gott „hat"; sie findet ihre Wesenswahrheit, sie gelangt zum Ziele mit der klaren Richtung auf den offenbaren Gott. Damit ist der „Apologetik" der Offenbarungsreligion ein wertvoller Leitgedanke gegeben.

Die Lebensfrage des Glaubens ist die Offenbarung, daß Gott gegenwärtig, offenbar wird. Aber diese Lebensfrage besondert und vertieft sich, je klarer sie hervortritt, je mehr die Lösung in den Gesichtskreis rückt, durch Hineinziehung der anderen, der besonderen, der Versöhnungsfrage. Der Mensch sucht Gott; er darf ihn ahnen, ahnend erleben; Gottes Wirklichkeit überschattet ihn; Gott kommt ihm nahe. Aber damit gerade stürzt er in die Not. Wer darf dem Heiligen nahen, wer muß vor ihm nicht fliehen? Das Geheimnis ist ein ‚mysterium tremendum' und bleibt es bei aller Anziehungsgewalt.[2]) Bilder drängen sich auf wie das vom verzehrenden Feuer oder vom Abgrund. Im religiösen Gewissenserlebnis wird das Erleben, der Schauder des „Kreaturgefühls" geklärt und vertieft. In ihm erfaßt christlich-evangelische Frömmigkeit die religiöse Existenzfrage. Der Mensch sieht seine Sünde „vor Gott". Und er sieht die innere Notwendigkeit des Gerichts; er ist unter die Abstoßung gestellt.

[1]) M. Kähler, Zeit und Ewigkeit, 1913, S. 149.

[2]) Otto, Das Heilige.

Die Sünde steht zwischen ihm und Gott. Die „Schuld“ wird subjektivstes Erlebnis, indem ihre transsubjektive Bedeutung, indem sie als Schuldverhältnis gegenüber Gott erfaßt wird. Ist es nicht Vermessenheit, Gemeinschaft haben zu wollen mit dem Heiligen? Man darf ihn bekennen, gewiß, es ist ein heiliges Müssen; aber — wer darf ihn „Vater“ nennen? Der Glaube wagt es, auf das Wort, auf den Ruf der Gnade, in völliger Zuversicht, und Friede und Freude, wie sie bisher nicht gekannt, werden ihm Siegel. Aber so gewiß er Zuversicht und Freudigkeit als Gottesgabe schätzt, so gewiß gelangt er dazu nicht durch Abschüttelung jener Gefühle, Eindrücke, Ahnungen und Erlebnisse von dem „Heiligen“. Sie wirken in ihrer Weise fort nicht bloß in dem Ernst des Zukunftsausblicks in die „Ewigkeit“, sondern auch in der Ehrfurcht, in der Beugung, in der zitternden Freude, in dem Verantwortlichkeitsgefühl, ohne die das Evangelium nicht in seiner Größe erfaßt wird. Sie empfangen ihr Recht auf dem Glaubensweg. Die uralte Wahrheit: „wer Gott sieht, der stirbt“ kommt zur Geltung in dem „Sterben“, in dem „Zunichtswerden“ vor Gott, das der Glaube in sich trägt. Und wenn anders das Evangelium Botschaft von der vergebenden Gnade Gottes ist, gerade auch in seiner einfachsten Gestalt, bleibt die Lebensfrage des Versöhnungs- und Rechtfertigungsglaubens, durch das Offenbarwerden Gottes selbst in ihre Tiefen geführt, der Zugang zum Evangelium als Gottesruf. Es ist das Erbe des abendländischen Christentums, das in der Reformation sich selber fand, es ist das Erbe der auf alttestamentlichem Boden gewachsenen neutestamentlichen Frömmigkeit, daß diese religiöse „Existenzfrage“ für unsere Theologie der Schlüssel zum Verständnis der geschichtlichen Offenbarung ist.

Lebendiger christlicher Glaube trägt die doppelseitig-einheitliche Lebensfrage als gelöste in sich. Das Bewußtsein kann verschieden entwickelt sein nach der Färbung der Frömmigkeit und Art und Grad der denkenden Klärung; der Glaube lebt von der Lösung und ist das Hineinwachsen in die Lösung. Er hat Gottes Ruf, sein Nahekommen vor Augen in der „Offenbarung“; und diese Offenbarung ist Versöhnungsoffenbarung. Darum hat die besondere Dogmatik einen heilsgeschichtlichen Teil. Er entfaltet die Antwort auf die Frage, wie „Glaube“ (1. Teil) und

„Gott" (2. Teil) „zu haufe" kommen und gekommen sind, und schließt so die beiden ersten Teile abrundend zusammen. Die „heilsgeschichtliche" Dogmatik aber nimmt als solche eine zweite Grundrichtung der Moderne mit ihrer tiefen Problematik in sich auf. Es eröffnet sich uns ein neuer Durchblick durch die Bewegung des modernen Geisteslebens, dem der seiner selbst, das ist seiner Gabe bewußte Glaube Richtung, Ausweg aus schwerster Verwicklung weisen kann.

Zweites Buch.

Die Welteinstellung und der Glaube als geschichtlicher Offenbarungsglaube.

I.

Die Einstellung auf die „immanente" Wirklichkeit und ihre Folgen für das Geistesleben.

1.

Aus der Seele des „neuzeitlichen" Menschen heraus hat Faust-Goethe das Losungswort gesprochen: „Er stehe fest und sehe hier sich um, dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm." Und Zarathustra-Nietzsche bannt alten Aberglauben vom „Himmelreich": „Männer sind wir worden — so wollen wir das Erdenreich".[1] „Die Entdeckung der Welt und des Menschen" ist nach Burckhardts bekanntem Wort die Großtat der Renaissance. Der „moderne" Geist hat sich entwickelt im Gegensatz zum mittelalterlichen Supranaturalismus; er wendet sich nicht bloß gegen die übernatürliche Autorität, die intellektuelle, ethische und religiöse Autonomie einschnürt, er kehrt sich auch ab von dem Jenseits, das die besten Kräfte des erdgeborenen Menschen mit Brachliegen und Verkümmern bedroht. Im Gegensatz zu der transzendenten Welt ist es die Welt der „Immanenz", die den zum Selbstbewußtsein erwachten Erdenmenschen ganz in Anspruch nimmt. Das Subjekt erringt sich ein eigenes Leben, indem es sich seine Welt erobert. Was kann ich wissen von dieser Welt der „Wirklichkeit", was soll ich tun als Bürger dieser Welt?, so bestimmen sich seine Fragen näher; auch die Hoffnungsfrage bekommt die Wendung zur „Immanenz": was darf ich hoffen in dieser Welt und für diese Welt? Wenn man wohl auch den „Empirismus" als Grundrichtung der Moderne bezeichnet hat, so ist es für diesen Empirismus eben wesentlich, daß er in den Grenzen der „Welt" sein fruchtbares Feld findet.

Mit Schaffenslust und Genußfreude hat sich der Mensch hin-

---

[1]) Werke, Taschenausgabe, VII, 459.

gegeben an seine Welt. Die „Kultur“ ward Ideal und Lebenszweck — eine durchaus weltliche, menschheitliche Kultur. Das Lebensgefühl, das sie erfüllt, durchglüht, findet seit den Tagen der Renaissance seine Bildnerin und Prophetin in der Kunst, die die Welt verklärt und beseelt. Der praktische Lebenswille umschließt auch die theoretische Haltung. Die Wissenschaft dient der Weltbeherrschung, dient der Selbstbesinnung des Weltbürgers. Sie ist das Werk und der Ausdruck des neuen Geistes und darum die Göttin der neuen Welt als kritische Weltwissenschaft. Das neunzehnte Jahrhundert hat die volle Auswirkung des „Prinzips“ gebracht. Ungeahnte Erfolge waren der Ertrag, aber mit ihnen auch schwere Verwicklung. Auch das „Immanenzprinzip“ treibt in eine Krise; es wird in einseitiger Durchbildung verhängnisvoll für das Geistesleben. Die Schwierigkeiten des Subjektivismus kehren im umfassenden Zusammenhang wieder. Der Historismus wird die Gefahr. An der Überwindung dieser Gefahr, die für sie selber drohend wird, hat die „Geschichtstheologie“ des Glaubens, zu der die Kritik des Subjektivismus hinleitete, ihre Wahrheit zu bewähren.

Die allgemeine Grundrichtung gibt im Leben des modernen Geistes zunächst der Naturwissenschaft als der führenden Trägerin die königliche Stellung. Als staunenswert fruchtbares Arbeitsmittel hat sie sich das Experiment ausgebildet; die technische Verwertung, immer großartiger und überwältigender, ist das Siegel ihrer Ergebnisse. Mit ihren Methoden dringt sie in „exakter“ Psychologie und Soziologie auch in das seelische Leben ein. Auch über Ethik und Religion wagt sie sich als Herrin zu erheben. Aber als Werk des Geistes bleibt sie der Kritik des Geistes unterworfen. Der Kritizismus setzt ihr Grenzen und macht die Einseitigkeit ihres Weltbildes deutlich. So bleibt für eine selbständige Geisteswelt Raum. Aber ihre Durchforschung kann sich ihrerseits nicht der „immanenten“ Einstellung entziehen.

In einer Welt, die mehr und mehr beherrscht ist von dem Erfahrungsprinzip, das die Naturwissenschaft von Erfolg zu Erfolg führt, sucht auch die Selbstbesinnung des Geistes ein eigenes Erfahrungsgebiet innerhalb der immanenten Wirklichkeit. Sie findet es in der Geschichte. Die romantische Bewegung

entdeckte die Geschichte als das Wunderland des Geistes und der Seele, als das Reich des Lebens voll drängendem Reichtum. Sie hat mit ihrem Anstoß das Ihre getan, daß das Jahrhundert der Naturwissenschaft und Technik zugleich das Jahrhundert der Geschichtsforschung wurde.[1]) Der deutsche Idealismus führte mit seinen großen Systemen, vor allem dem Hegelschen, den Geschichtsgedanken auch in der Metaphysik zum Siege: die Metaphysik des Geistes muß eine Metaphysik der Geschichte sein. Von dem großen Erbe zehrt auch die Folgezeit. In der Geschichtsforschung entfaltet sich die Idee des geschlossenen Entwicklungszusammenhanges als fruchtbarer Leitgedanke. Freilich, man lehnt sich auf wider die Konstruktion; der Glanz der Geschichtsphilosophie verbleicht. Aber gerade unter dem Zeichen des Kritizismus kann sich die Geschichte als die Wirklichkeit des Geisteslebens empfehlen. Man verzichtet auf metaphysische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Dilthey verkündet die Unmöglichkeit und zeigt den Ersatz: eben die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit.[2]) Rickert bietet in scharfsinnigen logischen Untersuchungen die Sicherung der selbständigen Grundlage gegen naturwissenschaftliche Vergewaltigung, indem er die Grenzen der „generalisierenden“ naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und die volle Selbständigkeit der wertbeziehenden „individualisierenden“ historischen Betrachtung nachweist. Durch diese sichernde Begründung bekommen die Geisteswissenschaften ihre Kennzeichnung als „historische Kulturwissenschaften“.[3])

Die philosophischen Vorkämpfer suchen nur das tatsächliche

---

[1]) Neuerdings darüber das schöne Buch von E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920.

[2]) S. bes. die berühmte „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, I, 1883 (Ges. Schriften I) und die Akademie-Abhandlung „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, 1910 (Ges. Schriften III).

[3]) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902[3. 4] 1921, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft[4. 5], 1921. Vgl. Weber, Historisch-kritische Schriftforschung[2], S. 76 ff. Windelband, der mit seiner Formel von nomothetischer und idiographischer Wissenschaft Rickert vorangegangen, erklärt es in der Würdigung der neuhegelschen Bewegung für die unvergängliche Wahrheit der Hegelschen Methode im Gegensatz zu dem an Fries anschließenden psychologistischen Verständnis der Vernunftkritik, daß aus dem historischen Kosmos, wie ihn die Erfahrung der Kulturwissenschaften darbiete, die Prinzipien der Vernunft herauszuarbeiten seien (Präludien [4]I, 270 f.).

Verfahren, wie es sich unter der Nötigung der Sache entwickelt hat, zur philosophischen Klarheit zu erheben. Geschichte ist der Entwicklungszusammenhang menschlichen Eigenlebens, ist der Bereich der Kulturarbeit und der Kampfplatz der gesellschaftlichen Bewegung. Darum ist an der geschichtlichen Entfaltung die Sprache, die Kunst, das Wirtschaftsleben, das Recht, die Philosophie, nicht zuletzt auch die Religion zu erforschen. An der konkreten geschichtlichen Erscheinung beobachtet man die Lebensbedingungen, die Normen und Gesetze, die typische Verwirklichung. So erwächst aus der Geschichte auch die Theorie. Ein rationales Vernunftsystem, wie es der Rationalismus als Maßstab in selbstgewissem Richten gehandhabt, ist als Norm überflüssig geworden. Die geschichtliche Betrachtung löst den Rationalismus ab. Auch die Wahrheitsfrage wird an die Geschichte verwiesen; sie ist die Bildersammlung, ist das Handbuch der Fragen und Antworten. Die lehrreichste Veranschaulichung für die Macht der historischen Einstellung liefert vielleicht der Betrieb der Philosophie. Er war und ist — sofern er nicht naturwissenschaftlich wurde — weithin beherrscht von dem Studium der Geschichte der Philosophie; auch die systematischen Köpfe sahen lange Zeit ihre Aufgabe zunächst darin, einen Meister, etwa Kant, als den Philosophen der Neuzeit zu erklären. So hat sich der „Historismus" ausgebildet und durchgesetzt: die Würdigung der Geschichte als des Lebensbereiches des Geistes, die Pflege des geschichtlichen Sinnes, die mit tief begründeter Folgerichtigkeit zu mehr oder minder weitgehender Bindung an die Geschichte, zu einseitiger Vorherrschaft geschichtlicher Betrachtung führt.

Ist geschichtliche Einstellung der Zugang zur Geisteswelt? Sie ist es, wenn Geschichte als Werk, als Offenbarung des Geistes verstanden wird, wenn der Geschichtsgedanke sich selber durchdringen und gestalten läßt von der Anschauung des Geistes, der nicht aufgehen kann im Diesseits und im Zeitlichen, der geheimnisvoll-offenbar sich darüber erhebt. Hier liegt die Frage. Die historische Betrachtung kann zum Bann werden, der sich auf das Geistesleben legt. Ihr wird zum Verhängnis — durch einseitige Durchführung — die Wendung zu der „immanenten" Wirklichkeit, die sie mit der Naturwissenschaft gemein hat, der sie ihren Siegeszug, ihre Herrschaft zunächst verdankt. Wie groß die Gefahr

ist, zeigt das Geschick, das dem Geschichtsgedanken selber auf seinem Siegeszug bereitet ist, mit dem Sieg, den er durch die Ausdehnung auf die Gesamtweltanschauung gewonnen hat im Evolutionismus. Wir folgen ihm auf seinem Siegeszug — in den Sturz hinein. Es ist eine der bemerkenswertesten Tatsachen der Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, daß Naturwissenschaft und Naturphilosophie aus der Geschichtsanschauung den Entwicklungsgedanken übernommen haben, um mit ihm große Triumphe zu feiern.[1]) Unter der Führung des geschichtlichen Gedankens fügen sich Natur und Geschichte zusammen in der einheitlichen Schau des Evolutionismus.[2]) Die begeisternde Intuition der Weltentwicklung und ihrer vielstrebigen, teleologischen Einheit läßt in dem unendlichen Wandel des Relativen ahnend auch ein Absolutes ergreifen und bietet sich so dem religiösen Sehnen als Erfüllung an. Den Herzschlag des Systems aber gibt das Lebensgefühl der modernen Kulturmenschheit; mit klopfenden Pulsen durchströmt es Ahnen, Schauen und Sehnen. Die freie Persönlichkeit strebt nach Entfaltung von Anlagen und Kräften. Das Einzelindividuum ordnet sich in seinem Streben im historischen Wirkungszusammenhang der Einheit der Kulturmenschheit ein. Fortschritt, Vervollkommnung, Entwicklung lautet die Losung. Ein zukunftsfroher Optimismus, schroff sich abhebend von dem Pessimismus der „mittelalterlichen" Jenseitsstimmung, mit unbegrenzten Möglichkeiten vor Augen, ist zunächst die Grundstimmung. Die allgemeine Aufwärtsbewegung läßt auch die Härten und Grausamkeiten, den Kampf ums Dasein als Mittel des Fortschritts erträglich erscheinen. Die Entwicklungsidee und die Begeisterung für geistigen, sittlichen oder auch gesellschaftlichen Menschheitsfortschritt eint die klassische deutsche Philosophie und den französisch-englisch-deutschen Positivismus. Idealismus und positivistischer Realismus, mehr oder minder naturalistisch durchtränkt, strömen wunderlich durcheinander. Wissenschaftliches und künstlerisches Weltbild und eine Philosophie des Lebens, die unmittelbar aus dem ringenden Leben aufsteigt, streiten um die Führung. Durch den Evolutionismus bekommt auch der Monismus seinen Zauber für die Gegenwart; nicht zuletzt der lebens-

---

[1]) Windelband, Lehrbuch[3], 514. [2]) Vgl. nur Wundts universale Philosophie.

freudige praktisch-religiöse Monismus, der in zahllosen „Erbauungsbüchern“ aus Amerika nach Deutschland hinübergedrungen ist.[1])

Man kann den Evolutionismus als einen Sieg der historischen Betrachtung in der allgemeinen Welt- und Lebensanschauung feiern. Aber es ist wirklich ein trügerischer Scheinsieg. Ein Blick auf die Gesamtbewegung läßt keinen Zweifel daran, daß sie vielfach „naturalistischen“ Neigungen Bahn bereitet. Die Geschichte gerät in Gefahr unterzutauchen im Naturgeschehen; und der Entwicklungsgedanke, naturalistisch gestaltet, dient dazu sie hinabzuziehen. In der Geschichtsforschung selber entbrennt ein lehrreicher Streit. Die „Idealisten“, denen Freiheit kein leerer Traum ist, die Rankeschüler, die durchdrungen sind von der Eigenständigkeit und Eigenartigkeit der Geschichte, sie wehren sich wider die Aufstellung von „Gesetzen“ und die übermäßige Betonung von naturhaften Größen wie Umgebung, „Milieu“, Masse, wie sie der naturwissenschaftlichen Stimmung und Neigung der Zeit entspricht. Das geschichtliche Leben hat seinen Naturgrund und seine Naturseite. Sie ist vielen überraschend zum Erlebnis geworden an Spenglers glänzender Schilderung der Kulturen, die mit ihrer Seele auf ihrem Mutterboden wachsen, reifen, sich entfalten und verwelken. Aber kann man „Geschichte“ genugsam, wesenhaft würdigen, indem man auf das naturhafte Werden den Blick gebannt hält? Auch gegen Spengler hat der Vorwurf der Naturalisierung erhoben werden können.[2]) Wenn schon in Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie die Selbständigkeit des geschichtlichen Geisteslebens bedroht ist, wieviel mehr denn in der Gesamtbewegung des Evolutionismus, in der die Naturanschauung stark in den Vordergrund tritt! Gewiß kann der Entwicklungsgedanke schöpferischem Durchbruch von Geisteskräften, dem Walten der Idee und des normbestimmten Geistes und der Macht der „Werte“ Raum geben. Gewiß, er kann „idealistisch“ sein; und er muß es, wenn er dem Geheimnis des geschichtlichen Lebens gerecht werden will. Aber es wird um so schwerer, je mehr die Anschauung einer naturhaften „Evolution“ oder Entfaltung, die aller Wertüberzeugung abhold ist, das Denken beherrscht.

---

[1]) R. W. Trine und Genossen.

[2]) K. Joel, Logos IX, 2 (Spenglerheft) S. 139.

Die Geschichte muß es spüren, daß der Evolutionismus ein feindliches Streben in sich schließt, das auf ihre Vergewaltigung drängt. Die praktische Schätzung in evolutionistischer Lebensphilosophie ist die Probe der mangelnden Würdigung. Ein geschichtsfeindlicher Zug ist unverkennbar. Die Vergangenheit, ihr Leben, ihre Arbeit wird gleichgültig. Der Gegenwartsertrag löst sich von ihr ab. Nur etwa die Zuversicht zum „Auftrieb“ des Lebensprozesses darf sie noch vermitteln oder auch zur Beobachtung der Gesetze dienen. Mit mitleidiger Geringschätzung sieht „amerikanischer“ Sinn auf die geschichtliche Gebundenheit der alteuropäischen Kultur, gern bereit zu gründlicher Entlastung zu helfen. Geschichtlich verankerte Größen, historische Überlieferungen haben heute schweren Stand; sie werden leichten Herzens, wenn nicht gar mit Wonne gestürzt. Man schaut nicht rückwärts, sondern vorwärts; man ist ganz der Geschichte zugewandt, die im Werden ist. Zweifellos steckt viel praktischer Naturalismus in dieser Haltung; er ist der Tod für geschichtlichen Sinn. Naturtriebe sind geschichtslos. Freilich erhebt sich über sie der Zukunftsglaube, der von Idealen bewegt ist. In ihm ist der Evolutionismus noch als geschichtliches Lebensgefühl lebendig. Aber diesem Lebensgefühl muß der Sinn der Geschichte entschwinden. Er haftet an der Zukunft, ihren von der Phantasie vorgespiegelten Bildern, ihren Utopien; er haftet an der Gegenwart, sofern sie als Anbahnung dieser Zukunft, als die Wendung zur Zukunft gewertet werden kann. Der Sinn muß um so unsicherer werden, je mehr die Möglichkeit der Ideale Zweifel erweckt, je mehr andrerseits an dem, was wird, was an Anbahnung und Versuchen vorliegt, das Ideal als solches zweifelhaft wird. Gegenüber unserem evolutionistischen Zeitglauben, der sich vor allem auf gesellschaftliche Kulturideale gestürzt hat, kann die Kritik eines Spengler sehr ernüchternd wirken. Es sind Wirklichkeitseindrücke, die ihr Eingang verschaffen. Was ist das viel verherrlichte Ziel? Gealterte, erstarrende Kultur, „Zivilisation“, lautet das Urteil.[1]) Solches Ende soll die Offenbarung des Sinns der Geschichte sein?! Gut, daß die Gläubigen

[1]) Eine Schilderung des „Ideals“ des „Fortschritts“, die erschüttern kann, von Spengler unabhängig, bei J. Schultz, Die Philosophie am Scheidewege, 1922, S. 291 ff.

des Evolutionismus in ihrem Ringen und in ihrem persönlichen Verhältnis zur großen Vergangenheit über ihr Dogma selber wohl hinausweisen.

Eins ist jedenfalls deutlich, wie immer es mit dem Fortschritt stehe. Im Evolutionismus droht die Geschichte zu versinken. Wie ist die Gefahr zu überwinden? Das Geheimnis des Geschichtlichen muß herausgestellt werden. Es ist eine Lebensfrage für das geschichtliche Geistesleben. Kann der Historismus das Geheimnis erschließen? Die Antwort und die Aufgabe, die sie in sich trägt, lesen wir aus dem Kampf um den Historismus.

2.

Der Historismus enthält große Wahrheit. Er erlöst von der abstrakten Theorie, von Dogmatismus, von grundloser, wolkenschwebender Spekulation, von Konstruktion und grübelnder Reflexion. Er lenkt den Blick auf die Fülle, den Reichtum des Lebens. Er lehrt verstehen und bewahrt vor Einseitigkeit. Er hilft dabei zugleich die besondere geschichtliche Aufgabe sehen und die Entscheidungen treffen in der Schule der Geschichte und im Zuge der geschichtlichen Entwicklung. Und doch wird er für das Geistesleben, wo er es sich unterwirft, zur schwersten Gefahr, zum Verhängnis. Die Gegenbewegung konnte nicht ausbleiben.

Wir sehen sie kräftig sich emporringen in der „Geisteswissenschaft“, insonderheit in der Philosophie. Die Geschichte ist eine Geschichte des Wahrheitsstrebens und darum Fundgrube der Wahrheit. Sie ist aber auch eine Geschichte des Irrtums; und der Eindruck des Irrtums kann den der Wahrheit übermögen. Die Wahrheit trägt immer irgendwie zeitgeschichtliche Form. Wir können uns nicht binden an die Fragestellungen der Vergangenheit, nicht binden an ihre Antworten. Die Gegenwart hat ihre eigenen Problemgestaltungen, und auch die alte Wahrheit gestaltet sich ihr neu. Wir beobachten es in der Philosophie. Selbst Kant gegenüber setzt sich sieghaft die Erkenntnis durch: Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen! Die systematische Philosophie macht ihre Selbständigkeit nachdrücklich geltend. Auch in den „historischen Kulturwissenschaften“ treibt das neue Regen des philosophisch-systematischen Geistes seine Blüten.

Der Geist gewinnt die Herrschaft zurück über die Geschichte. Max Weber bildet in seinen „soziologischen“ Forschungen die Durchdringung reicher geschichtlicher Anschauung und rationalbegrifflicher, auf Grundformen, Typen abzielenden Denkens mit großartiger Meisterschaft aus. Ernst Bertram verkündet und bewährt in seinem glanzvollen Nietzsche-Buch, daß jede Zeit sich von den Großen der Vergangenheit ihr eigenes Geistesbild, ihre „Legende“, ihren „Mythus“ schaffen muß. Das ist nicht der skeptische Radikalismus eines Th. Lessing,[1]) für den das Geschichtliche an sich das „Sinnlose“ ist, dem wir mit unserer Geschichtsdeutung erst Sinn geben; aber es ist ein eindrucksstarkes Zeugnis für den Geist, der durch den Dienst der Geschichte über die Geschichte als sein Reich herrschen und nicht in ihr untergehen will.

In der Wissenschaft vollzieht sich die Abkehr vom Historismus allmählich, gemessen. Leidenschaftlich, überschäumend, stürmisch im Lebensgefühl. Es ist eine der glänzendsten Schriften Nietzsches, in der er seinen flammenden Kampfruf wider den Historismus erhoben hat.[2]) Die geschichtliche Bildung ist eine drückende Last geworden; sie entnervt und zerstört die Entschlossenheit, sie lähmt den starken Lebensdrang, mit dem die Gegenwart und in ihr die Zukunft ergriffen werden will. In der modernen Philosophie des Lebens findet der Kampfruf wider die Geschichte lauten Widerhall. Nicht zuletzt bei einer Jugend, in der der leidenschaftliche Drang nach Eigenleben an den immer stärker werdenden Eindrücken vom Widersinn der geschichtlich gewordenen Kultur ständig neue Nahrung für umstürzlerische Gedanken empfängt. Man kann in dem Kampf wider die geschichtliche Bildung einen naturalistischen Realismus beobachten, einen Diesseitigkeits- und Geschäftssinn, der zu der Geschichte als dem Reich des Geistes kein inneres Verhältnis mehr hat. Und auch bei der Jugend ist die Flucht vor der Geschichte wohl Flucht in das Untergeschichtliche, in eine vom Geist nicht königlich beherrschte Naturunmittelbarkeit, der ein Ende im Sumpfe droht; und wenn nicht das, so die Flucht in eine Romantik, des

[1]) Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen [3], 1921.

[2]) Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1873/74 (Taschenausgabe II, 101 ff.).

Idylls, die sich der geschichtlichen Aufgabe entzieht. Aber gerade bei der Jugend spüren wir in der Auflehnung wider den Historismus noch etwas ganz anderes, ein heißes Verlangen der Seele, des persönlichen Geistes. Nietzsche hat in seiner Schrift die „überhistorischen“ Mächte Kunst und Religion als Bundesgenossen aufgerufen.[1] Ringender Geist und suchende Seele nehmen den Ruf auf. Sie empfinden den Bann des Historismus, sie ahnen das Verhängnis, das er in sich trägt. Auch der Historismus ist „Intellektualismus“ und bedroht darum mit Verkümmerung der Seele, des persönlichen Lebens. Aber mehr, er ist ein besonders gefährlicher Intellektualismus. Warum? Weil er Seele und Geist Erfüllung verspricht und sie dabei, wenn die übergeschichtlichen Mächte nicht stark sind, hoffnungslos hineinverstrickt in die Netze des Relativismus. Muß er nicht darum auch ein Sichabfinden mit dem Gegebenen befördern, gegen das sich der Unmut brennender Herzen kehrt?

Es ist der Fluch der geschichtlichen Betrachtung, daß sie alles „relativieren“ muß. Geschichtlich betrachten heißt einordnen, in Beziehung setzen, vergleichen, abwerten. Im geschichtlichen Zusammenhang erscheint alles bedingt. Darum ist ein Relativismus, dem über lauter Relativität das Absolute, in allem Bedingten der Geschichte das übergeschichtliche Unbedingte, in allem Wechsel das Bleibend-Allgemeingültige entschwindet, das Ergebnis einseitig historischer Betrachtung. Ein Troeltsch kann von dem „wesensnotwendigen Relativismus des genetisch-historischen Denkens“ sprechen.[2] In diesem historischen Relativismus, der die geschichtliche Bedingtheit sieht, vollendet sich der psychologische und erkenntniskritische Relativismus, den wir aus dem Subjektivismus emporwachsen sehen.

Auch wissenschaftliches Denken muß in dem Relativismus etwas Feindliches, Gefahrdrohendes spüren. Aber ihm ist es nicht gar so schwer, einen leidlichen Frieden zu finden. Die Wissenschaft der Gegenwart sieht und fühlt ihren Fortschritt. Sie braucht gar nicht in den Widerspruch sich zu verstricken,

---

[1]) S. 203.

[2]) Ges. Schr. III, 122. Noch bemerkenswerter vielleicht Diltheys Ausspruch von der „Anarchie der Werte“ als Ergebnis der großen deutschen Historie, von dem Troeltsch S. 125 berichten kann.

dem Hegels „abschließendes“ System zum Opfer fiel, indem es, sich selbst verabsolutierend, der geschichtlichen Entwicklung Ziel setzen wollte. Der Eindruck des Fortschritts hält und trägt den Wahrheitsanspruch. „Philosophische“ Besinnung aber kann sich helfen, indem sie in der lebendigen Form des Denkens die Wahrheit findet und daraufhin den Inhalt der geschichtlichen Bedingtheit preisgibt. Vielleicht freut man sich auch der Ergänzung, die die verschiedenen Auffassungen sich gegenseitig bieten. Vor allem hat das wissenschaftliche Denken es gelernt, nur zu gut gelernt, im Kleinbetrieb und im Dienst des Lebens die letzte Wahrheitsfrage zurückzuschieben. Man kann den Relativismus fast vergessen. Aber darum ist es gut, wenn das Problem so eindrucksvoll vor Augen gerückt wird wie in Spenglers Ausführung über die „Relativität“, die geschichtliche Bedingtheit auch der Mathematik. Wissenschaftliches Denken ist nicht wohl möglich ohne den Maßstab, ohne den Grundsatz der Gültigkeit; die Gültigkeit aber weist als solche hinaus über wechselnde, wandelbare Meinung, weist auf überzeitliche, „ewige“ Wahrheit, um die der Geist zu ringen hat, die ihn bestimmt.

Aber mag die Wissenschaft die hohe Kunst verzichtender Selbstbescheidung üben, der persönliche Geist, der den Todesbann des Relativismus empfunden, er kann und darf es nicht. Gewiß, sein Sehnen kann ersterben. Aber wenn und solange es lebendig ist, läßt es keine Ruhe. Etwas von diesem Sehnen, das hinauswill über die Relativität, ist auch in der Wissenschaft mächtig, in dem hingegebenen Dienst der Wahrheit. Aber es heischt mehr als die Wissenschaft für sich fordern muß. Es sucht Erhebung über die Relativität durch „absoluten“ Lebensinhalt und „absoluten“ Lebenswert, persönlichen Anteil an dem Ewigen; es sucht das Ewige als Lebenswirklichkeit, die der strebende und wollende, der Norm gehorchende Mensch ergreifen kann. Das Erlebnis der „Gültigkeit“, sonderlich im Ethischen und Ethisch-Religiösen, wird zur inneren Berührung durch das Ewige und so der Zugang zu einem im Ewigen gegründeten persönlichen Leben.[1]) Es ist grausamer Hohn, dies tiefste Sehnen nach Lösung vom

[1]) Die feine Studie von A. Nygren, Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung, 1922, erarbeitet in rein „transzendentaler“ Erörterung vom Gültigkeitsgedanken die „Ewigkeitskategorie“ als die „transzendentale Grundkategorie der Religion“.

Bann der Zeitlichkeit an den Sinnen-Augenblick zu weisen, in dem das Individuum, in seiner Lust, in seinem Schmerz, mit seiner Tat sich ganz selbst gehöre; durch die leidenschaftliche Hingabe an das Jetzt, das Heute des Sinnenlebens muß das persönliche Sein vollends zerfließen. Dies Sehnen treibt eben wirklich zu den „überhistorischen“ Mächten. Der „Augenblick“ kann Erfüllung des Sehnens sein, wenn und soweit die Ewigkeit in ihm hineinstrahlt in die Zeit.[1]) Nur die Erhebung in das Übergeschichtliche macht frei von dem Fluch der Geschichte.

Aber soll darum die Losung sein: Abkehr von der Geschichte? Wir verstehen die Versuchung. Geschichtslose Mystik und Flucht in das romantische Idyll sind Veranschaulichung. Aber können wir der Geschichte entfliehen? können wir es wollen? Die „Romantik“ hat ihrerseits jenes Sehnen mit der Geschichte geeint. Auch in der Gegenwart können wir beobachten, wie es in der Geschichte Anregung, Kraft, Wegweisung zur Erfüllung sucht; nicht zuletzt an der Anziehungskraft, die der geschichtliche Jesus auch in dem tiefen Geistesringen der Gegenwart allem Spott, aller historischen Kritik, allem Zeitenabstand zum Trotz behauptet, immer neu gewinnt. Wie ist das möglich? Geschichte, die nichts als Zeitgeschichte wäre, kann jenes Sehnen nicht an sich fesseln. Die Geschichte wandelt ihr Gesicht. Wir sehen durchscheinende Übergeschichtlichkeit. Das Problem der geschichtlichen Bildung mündet in das Problem der Geschichte.

Die moderne Einstellung sucht in der Geschichte die Wirklichkeit des Geisteslebens. Aber die Geschichte als rein „immanente“ Wirklichkeit wird für den Geist zum Verhängnis; sie bannt ihn in die Relativität, in die zeitliche Gebundenheit. Der Geist muß darüber hinaus; er darf nicht versinken in der „Relativität“. Und — das ist das „Wunder“, das Paradox, darin offenbart sich das Geheimnis der Geschichte, daß sie dem Geist in seinem höchsten Streben dienen kann. Er ahnt das Geheimnis der Geschichte, er erlebt es, weil er, solange er nicht ganz im Bann des relativistischen Historismus steht. Das Geschichtliche ist das Relative, das Bedingte, das zeitlich Gebundene. So ist es zunächst und vor allem, wenn nicht ausschließlich der Gegenstand

---

[1]) So hat Kierkegaard den „Augenblick“ zu werten gewußt (vgl. W. 5, 85, 87; 6, 16f.).

der Geschichtsforschung, als das „Zeitgeschichtliche". Darum stürzt die Geschichtsforschung so leicht in den historischen Relativismus hinein. Aber das Geschichtliche birgt in all seiner zeitlichen Bedingtheit ein tiefes Geheimnis. Das ist die Beziehung zum Ewigen, die Abspiegelung des Ewigen, das Wirksamsein des Ewigen, das Ringen um das Ewige. Der Geist erlebt das Geheimnis, indem ihm ein Vergangenes gegenwärtig wird, Erschließung heute geltender Wahrheit, überzeitlicher Geisteswirklichkeit, indem ihm Zeitliches zur Erhebung über die Zeit verhilft. Und er erlebt es in seinem geschichtlichen Gegenwartserleben, indem er vor Entscheidungen gestellt wird, indem der unbedingte Anspruch der Wahrheit, des Guten ihm aufgeht, indem er sich des königlichen Vorrechts bewußt wird, in geschichtlich bedingter Lage unbedingt geltende, „ewige" Norm zu bejahen. Dadurch wird dann auch wieder die geschichtliche Vergangenheit lebendig in ihrem Ringen. Und es fällt Licht auf die Gesamtbewegung als den Gang der Menschheit, die aus dem Dunkeln ins Helle strebt, als das Werden des Geistes, der ständig aus der Naturgebundenheit sich emporkämpft, als das Werden einer Menschheit, die im Ringen mit dem falschen, dämonischen Geist der Abkehr, der Selbstverherrlichung, der Auflehnung im Ewigen ihren Lebensgrund suchen muß.

Es ist der hohe Beruf einer Philosophie der Geschichte, in das Geheimnis des Geschichtlichen hineinzuleuchten. Sie soll durch ihre Würdigung der Geschichte zur Herrschaft über die Geschichte verhelfen, Geschichte durch Geschichte überwinden. Sie tut es an ihrem Teile schon, wenn sie sich die Aufgabe stellt, als inhaltliche Geschichtsdeutung aus der Überschau über mehr oder minder ausgedehnte Zusammenhänge den Sinn herauszuheben; der Sinn steht über der verwirrenden Fülle, und in dem Sinn kann und soll „übergeschichtliche", bleibende Wahrheit erfaßt werden. Aber das soll eben der Aufruf, die Mahnung sein, in dem Geschichtlichen durch eine grundsätzliche Betrachtung, die auch metaphysischen Ausblick nicht scheut, den „transzendenten" Hintergrund, das durchleuchtende „Ewige" aufzudecken.[1]) Unter den neueren Philosophen ist Rud. Eucken mit

[1]) Ich darf hier auf den Entwurf im Anhang meines Buches „Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube"², S. 214 ff., hinweisen.

seiner ganzen Überzeugungskraft dafür eingetreten, daß die Geschichte in ihrer Wesenhaftigkeit erst deutlich wird vom Gedanken einer übergeschichtlichen Geisteswirklichkeit aus; das geschichtliche Leben zeigt das Widerstreben, die Sprödigkeit der Natur, des Kleinmenschlichen, aber erst durch diese Geisteswirklichkeit empfängt es seine Tiefe, seinen Gehalt, seinen Zusammenhang.[1]) Einem Spengler ist von philosophischer Seite vorgehalten, daß der Mangel seiner Geschichtsbetrachtung das Absehen von dem Ewigen ist.[2]) Darf man nicht sagen, daß Eucken, der Idealist, tiefstes Streben des klassischen deutschen Idealismus aufnimmt?

Die Intuition, in einem Blick das Geheimnis geschichtlichen Lebens erfassend, ruft auf zu klärendem Eindringen. Einerseits heben sich die Normen, die Werte, die Ideen aus dem Ringen des Geistes heraus, die über alle Trübung und Gebrochenheit geschichtlicher Verwirklichung hinausdeuten, die die geschichtliche Immanenz „transzendieren" und zugleich doch hineinwirken mit geheimnisvollem Anspruch und es nicht gestatten wollen, daß man sie in ihrem Höhenflug, in ihrer „Transzendenz" bloß als willkürliche Abstraktionen spielerischen Menschengeistes, als Hinausspiegelung der geschichtlichen Wirklichkeit auf die Wolkenwand metaphysischer Phantasie auffasse. Andrerseits steigt aus einfachem Geschichtserleben die Ahnung einer Schicksalsmacht auf, die jedem seine Stelle und seinen Lauf im geschichtlichen Menschheitsleben bestimmt, eines „synthetischen" Urwollens, das sie alle, die Großen und die Kleinen, die Massen und ihre Führer geheimnisvoll umschließt, einer „Vorsehung", die im Gang der Geschichte wirksam ist und auch die Grundlage des Naturgeschehens durchwaltet. Und diese beiden Anschauungen fließen zusammen. Die allwaltende Schicksalsmacht bekundet sich ihrerseits in dem unbedingten Anspruch, der an Normen und Werten erlebt wird; sie ist Geistesmacht, der schöpferische Quell aller Erleuchtung, aller wahren Geisteserhebung, aller Durchbrüche, vor denen Forschung ehrfurchtsvoll stille steht. Die Bedeutung aber

[1]) Vgl. bes. Philosophie der Geschichte, Kult. d. Gegenw. I, 6, S. 247 ff.

[2]) Joel, Logos IX, 2, S. 170: Die Kulturseelen „brauchen außer der Mutter Erde . . den Himmel, den Spengler leugnet oder doch in die vergänglichen Kulturen verlegt statt über sie." „. . meinte Goethe wirklich wie Spengler, das Vergängliche sei nur ein Gleichnis wieder des Vergänglichen?" „Nein, alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis — aber des Ewigen, einer Sonne der Wahrheit, die niemals untergeht".

des „transzendenten“ Ausblicks, der so aufleuchtet, kann die geschichtsphilosophische Besinnung vor allem erproben an der Problematik der Geschichte als der Lebensform des Geistes, des persönlichen Menschenseins.

Die Problematik hat uns auf die Aufgabe hingeführt. Sie wächst der philosophischen Besinnung, die in die Wesenstiefen eindringen will, vor allem entgegen aus der entscheidungsvollen Frage nach dem Sinn der Geschichte. Die Moderne hat zunächst eine Antwort: „Fortschritt!“ Die Zuversicht zu dem Fortschritt der Menschheit durchzieht das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert. Wie begeistert klingt sie noch aus der Predigt des Evolutionismus! Es scheint, als könnte die Antwort gar nicht anders lauten. Aber man muß den Gedanken nur durchdenken, um auf seine Schwierigkeiten zu stoßen. Die Gegenwart hat auch hier die Aufgabe, mit unbestechlicher Wahrhaftigkeit die Folgerungen zu sehen und durchzuziehen. Gegen die Vergötterung des Fortschritts muß sich der Individualismus erheben. Schon Ranke sträubte sich gegen die „Mediatisierung“ der vergangenen Perioden, die alle nur Weg bereiten sollen. „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott.“ [1]) Der „Personalismus“, der auch in der Abkehr vom Historismus treibend ist, muß die Kritik vom Gesichtspunkt des Individuums in voller Schärfe durchführen. Die Früheren sind nicht einfach für die Späteren da, um ihnen ein Erbe zu erarbeiten, an dem sie vielleicht zum Überfluß gerade den Fluch, die Last empfinden. Die Perioden, die Geschlechter dürfen Eigenwert für ihr geschichtliches Leben beanspruchen; die Einzelnen dürfen es. Auch ein Troeltsch, der „Geschichtsphilosoph des heutigen Deutschland“, dem „Entwicklung“ das Losungswort, freilich ein problemschweres, vom Fortschrittsgedanken scharf zu scheidendes Losungswort bleibt, sieht sich gelegentlich zu der Bemerkung genötigt, daß „für Gott vermutlich“ „die Vollendung der Individuen“ „der eigentliche Sinn des Ganzen ist“.[2]) Personalistisches Denken hat längst auch in der Philosophie den Gedanken ausgebildet, daß der geschichtliche Prozeß bloß der Rahmen persönlichen Werdens ist, daß wohl

---

[1]) Weltgesch. IX, 2, S. 5. So auch Troeltsch oft, vgl. zuletzt Ges. Schr. III, 188. [2]) a. a. O., S. 112. Entsprechend die Fortbildung des Ranke-Wortes bei Spranger, Lebensformen[3], S. 401.

auch die Menschheitsgeschichte im Ganzen nur als Vorschule für ein anderes höheres Leben anzusehen sei.[1]) Das Arbeiten und Leiden, das Sicheinsetzen, Sichverzehren für die, die da kommen, kann begeisternde Losung, kann wunderbares Vorbild werden für die Lebenserfüllung des Dienstes. Die soziale Bewegung, besonders in den Anfängen, die opferfreudige Jugend des Weltkriegs gibt Gegenwartsanschauung. Aber können nicht gerade auch diese Beispiele sagen, daß wir den Sinn des geschichtlichen Lebens nicht zunächst in dem geschichtlichen Endergebnis suchen dürfen, daß wir ihn gerade auch im Einzelleben erfassen müssen, das in der Geschichte seinen Sinn findet. Irgendwie muß auch die Fortschrittsphilosophie Selbstwert und Anspruch des individuellen Lebens anerkennen. Aber sie lenkt die Blicke davon ab; darum bedarf sie jedenfalls einer Ergänzung, die — um des Sinnes der Geschichte willen — auch den Durchblick in das Jenseits des „geschichtlichen" Lebens wagen muß.

Vielleicht wendet man ein, die Frage sei von außen an die Geschichte herangetragen. Die Geschichte hat ihre eigene Idee! Die Ansprüche des Individualismus berühren ihren Sinn nicht. Allein gerade aus ihrer Wirklichkeit muß sich der Zweifel an der „Idee" aufdrängen. Große Meister haben zur Vorsicht gegenüber der Idee des Fortschritts gemahnt. Beschränkt er sich nicht im wesentlichen auf „Äußeres", auf Technisches, Naturbeherrschung und äußere Verbreitung von Ideen? [2]) Ein Geschlecht, das in den Schaudern furchtbarer Kulturkrise aufwacht aus dem Traum des Evolutionismus, beginnt zu ahnen, wie zweifelhaft an Wert und Wirklichkeit der vielgepriesene Fortschritt der Kultur ist. Sollen wir Deutschen, die wir mit dem Nachbarvolk im Osten die Opfer der Katastrophe sind, uns über unser Wirklichkeitserlebnis hinwegtäuschen lassen durch die leichtere Zuversicht glücklicherer Völker? Eher begreiflich ist gewiß Untergangsstimmung, wie sie Spengler nährt, oder dumpfe Skepsis. Bloß Zivilisation — und Zivilisation mit welchen Abgründen! „Wer die Jahre 1914 bis 1918 [und weiter!] wachen Sinnes erlebt hat, der weiß, was er künftig von Entwicklung und Fortschritt in Natur und Geschichte zu halten hat." [3]) Der „Widersinn" der Ge-

[1]) Vgl. Weber a. a. O. 241 (J. G. u. I. H. Fichte u. a.). [2]) So Ranke, a. a. O., S. 6, 11 f. [3]) Th. Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen [3], S. 179. Als

schichte belastet nicht nur ungezähltes Einzelleben; er muß gerade auch einer „impersonalistischen“ Ethik, die sich stolz erhebt über alle selbstischen Ansprüche auf Lebensglück und Lebensvollendung, zum schweren Anstoß werden. Opfert sich das Ich nicht für ein Traumbild?

Aber wenn es nicht Fortschritt in höherem und reicherem Sinn gibt, wenn der Fortschritt immer wieder dem Untermenschlichen und der Unmenschlichkeit statt der „Menschlichkeit“, dem schönen Ideal begeisterter Fortschrittsphilosophie zugute kommt, — warum? Ist es nur die Sprödigkeit der Natur, die immer erneut den Aufstieg lähmt, ist es bloß das Versagen der Kraft, das Altern von Völkern und Kulturen? Oder ist der Feind der „Zufall“, den wohl auch „idealistische“ Philosophie lieber nennt, als daß sie die finstere Rede vom radikalen Bösen fortführt?? Auch ein Goethe wies tiefer, weit tiefer mit seinem berühmten von Carlyle aufgenommenen Wort vom Kampf von Glauben und Unglauben als dem Thema der Weltgeschichte.[1]) Und auch der Kampf der Geister in der politischen Welt deutet auf die Not, indem er immer wieder in Forderung und Anklage das moralische Urteil aufruft und aufrufen muß. Die schwerste Verwicklung des Personalismus kehrt als Geschichtsproblem mit umfassender Weite wieder. Christlich beeinflußte Geschichtsphilosophie wird nicht zurückbeben vor einem ernsten Dualismus; sie stellt allem Spott und aller Anklage von optimistischem, evolutionistischem, idealistischem, positivistischem Denken das Bewußtsein entgegen, daß sie nur dem Wirklichkeitsernst Raum gibt. Durch alles geschichtliche Leben geht ein tiefer Riß, ein schmerzlich-verhängnisschwerer Gegensatz. Die Natur wird Geschichte, indem sie vom Geist gestaltet wird; die Natur wird auch Geschichte,

---

Zeuge für die Dichterseele, bei der man ja gern das feinste Empfinden für die Wandlungen der Kulturseele sucht, mag ein Th. Mann aus seinem satirischen Gemüt reden: „Bei allen Völkern gibt es heute Individuen, die weder dumm noch eigentlich schlecht zu sein brauchen, weil sie dem kecken und generösen Gedanken des „Fortschritts“ weniger gläubig anhängen, als — nun als ein Zivilisationsliterat“ (Betrachtungen eines Unpolitischen, 1918, S. 100). — Unter den Theologen ist als scharfer Bestreiter der Fortschrittsphilosophie mit weiter Überschau R. H. Grützmacher bekannt (s. bes. Alt- und Neuprotestantismus, 1920). — Vgl. auch o. S. 49.

[1]) Bedarf es der Betonung, daß das freilich nicht im Sinn christlicher Heilsgeschichte zu verstehen ist?

indem sich aus ihrem Grund böses Prinzip entfaltet. Die Spannung „Natur und Geist" wird überboten durch den Gegensatz zwischen der Macht des Guten und der Macht des Bösen, letztlich den Gegensatz: Gottesreich und Weltreich.

„Glaube" und glaubensmutiges Denken kann den Gegensatz in seiner Schroffheit sehen, — warum? Weil „Glaube" die Lösung des „transzendenten" Ausblicks ergreift. Über die tiefe Problematik der geschichtlichen Lebenserfüllung erhebt die Anschauung von dem Hintergrund, die Anschauung der „Überwelt", der geschichtliche Menschen in ihrem geschichtlichen Leben entgegenreifen, die alles „Fragment" vollendet, die nach Lotzes feinem Gedanken in unzeitlicher Gemeinschaft auch den Früheren Anteil vermitteln kann an dem „Fortschritt". Über die tiefe Not von Sinnwidrigkeit, Zwiespalt, abgründigem Gegensatz erhebt die Anschauung des überweltlichen Herrn der Geschichte, der der Geschichte Sinn und Zielstrebigkeit verbürgt, aller Sinnwidrigkeit und aller Dysteleologie zum Trotz, der sie durchwaltet mit seiner Geistesmacht und durch seine Offenbarung ihr die Richtung auf ewiges Ziel einpflanzt, die Anschauung des Herrn der Geschichte, den auch der alte in der Geschichtsphilosophie lange beliebte Gedanke der Vorsehung meint.

Freilich, es sind Postulate, Ahnungen, verschwimmende Intuitionen, die so aus der geschichtsphilosophischen Besinnung emporsteigen. Wie finden sie Halt, Gewißheit und Klarheit? Es ist und bleibt das Vorrecht der Religion, den Weg zum Ewigen zu führen. Darum muß die Geschichtsphilosophie, wenn sie in die „transzendenten" Gründe einzudringen wagt, einen religiösen Zug bekommen. Klassisches Beispiel ist neben und vor anderen Hegel. Dilthey hat feinsinnig aufgedeckt, wie seine Geschichtsphilosophie aus einer mystisch-religiösen Anschauung hervorwächst.[1]) Moderner Positivismus ist schnell fertig mit dem Urteil

---

[2]) Die Jugendgeschichte Hegels, Abh. der Preuß. Akad. d. Wiss. 1905, jetzt Ges. Schriften IV (bes. 54ff., 137ff.). — Auch für einen Erben des Idealismus wie Eucken gehören Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie zusammen. Seine Geschichtsphilosophie ist der Widerschein seiner religiösen Deutung des Geisteslebens, durch die er die Lebensbedeutung der Religion den Gebildeten unter ihren heutigen Verächtern nahezubringen sucht.

über solche Geschichtsphilosophie. Metaphysische, religiöse Spekulation, subjektivistische Spielerei, Mythus! Aber er wird mit seinem Verzicht auf Universalgeschichte gerade die bestätigende Gegenprobe für die Bedeutung der „religiösen“ Gesamtanschauung.[1]) Und sein Prunken mit der „Objektivität“ ist eitel. Es ist „geradezu ein Gemeingut aller denkenden Historiker, daß es eine Geschichtswissenschaft ohne Geschichtsphilosophie nicht gibt“.[2]) Keine Geschichtsphilosophie aber, so darf man das Eingeständnis kritischer Besinnung fortführen, ohne allgemeine philosophische Voraussetzungen, ohne den Grund subjektiver Überzeugung. Auch die Negation ist eine — subjektiv bedingte — Antwort auf die letzten, tiefsten Fragen. Eben darum kann gerade der Widerspruch Antrieb sein, dem religiösen Ausblick entschlossen nachzugehen. Weist nicht auch der allen sichtbare Tatbestand auf diesen Weg, indem er die Religion gewissermaßen als Seele der Geschichte beobachten läßt? So erscheint sie lebendig in der klassischen Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus. Aber auch ein M. Weber wird durch seine geschichtliche Beobachtung von der ökonomischen Entwicklung zur — Religionssoziologie geführt.

Die Religion nimmt das Problem auf, das die Krise des Historismus aufwühlte. Im Relativen soll Absolutes, im Zeitgeschichtlichen Ewiges erfaßt, bejaht, angeeignet werden. Damit gewinnt das Individuelle Anteil an dem, was gilt, was sein soll. Mit der Blickrichtung ändert sich das Ansehen. So kann Troeltsch die „Wertrelativität“ des Individuellen dem Relativismus entgegenstellen. Wegen des Zusammenhanges kann und soll die „historische Individualität“ „Ausgangspunkt der Maßstabbildung“ sein.[3]) Aber an der „Relativität“ haftet doch eben auch der Relativismus. Die Geistes- und Kultur*inhalte* verfallen immer wieder der zeitgeschichtlichen Betrachtung. Das Geheimnis des Absoluten, des Ewigen aber bekundet sich in dem unbedingten Anspruch an das Ich. Er muß in aller Aneignung geschichtlicher Offenbarung lebendig sein. So weist aber die Not des Historismus über alle „religiöse“ Geschichtsphilosophie hinaus auf das Geheimnis der

---

[1]) Vgl. Troeltsch, S. 654f.

[2]) Spranger, Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, 1905, S. 118. Weitere wertvolle Zeugnisse s. Weber, Histor.-krit. Schriftf. 189ff.

[3]) Ges. Schr. III, 211, 111ff.

persönlichen Religion: das persönliche Verhältnis zu dem Ewigen, der als der Heilige nahekommt, die persönliche Beziehung zu Gott.[1])

3.

Auch die tiefe Problematik des Historismus, der neuen geschichtlichen Welteinstellung mündet in die religiöse Frage. Nur die Religion kann letztlich die Krise des Subjektivismus überwinden; nur von ihr ist letzte Lösung für die Krise des Immanenzprinzips zu erwarten. Die Ahnung, die Erkenntnis ihrer Lebensbedeutung durchzieht auch die moderne Philosophie; eine Religionsphilosophie nach der anderen wagt sich hervor. Aber wenn die Religion berufene Retterin ist, so ist es eine Schicksalsfrage, daß sie nicht selbst Opfer des Immanenzprinzips werde. Eine Schicksalsfrage für sie — für die Kultur. Wie kann sie Halt, wie Erlösung sein, wenn sie selbst in die Krise hineingezogen ist! Die Warnung kehrt wieder. Und die Tatsachen rechtfertigen sie. Die Religion wird hineingezogen. Praktischer Diesseitigkeitssinn schiebt sie beiseite. Der selbstbewußte moderne Geist löst sie kritisch auf oder gleicht sie sich an. Ohne den Bann der Welteinstellung wäre es schwer begreiflich, daß man sich eine „Religion ohne Gott“ auszubilden vermißt oder auch in der sozialen Religion die Menschheit an die Stelle Gottes rückt. Wehrt sich das Gottesgefühl gegen solche Auflösung, so kann es unter jenem Bann Gottes Leben nur in der Welt suchen. So ward der

---

[1]) Darum ist es nur zu begrüßen, wenn Hirsch in seiner Gegenüberstellung „Die idealistische Philosophie und das Christentum“ den Mangel des Idealismus darin findet, daß ihm für das Ich-Du-Verhältnis der Gemeinschaft und darum auch für das im Gewissen sich bezeugende Ich-Du-Verhältnis „zum Herrn und Geist“ als die Wahrheit der Religion das Verständnis abgehe (Zeitschr. f. system. Theol. I, 569 ff.). Auch Seebergs Abgrenzung gegen den Idealismus gibt Bestätigung, wenn sie das persönliche Erlebnis der erlösenden Herrschaft des Urwillens als das Eigene des Christentums herausarbeitet (vgl. Christl. Dogmatik, 1924, S. 91 f., 553 f.). Wie auch alle Verkündigung der „Theonomie“, die eine (dämonisch) sich verselbständigende Autonomie abzulösen habe, noch nicht über die Grenze hinausführt zu einer Würdigung der selbständigen Aufgabe und Wirklichkeit der Religion und damit der Theologie, solange eben der bestimmende Ausgangs- und Mittelpunkt des persönlichen Gottesverhältnisses beiseite geschoben bleibt, kann man lehrreich an P. Tillichs Entwürfen beobachten (vgl. bes. Das System der Wissenschaften, 1923).

Pantheismus die Religion des modernen gebildeten Deutschland. Dichter bezeugen es — man denke nur an R. M. Rilke; die philosophische Bewegung gibt Bestätigung. Eckehart erscheint immer wieder als der große Künder des religiösen Geheimnisses; natürlich ein pantheistisch aufgefaßter. In pantheistischem Gefühlsgewoge ergießt sich Natur- und Lebensmystik; pantheistisch ist ästhetische Seelen-, Geist-, Geniemystik. Der Pantheismus kann dem sich in seiner Göttlichkeit verherrlichenden, die „Gottheit gebärenden" Menschenich Raum geben, muß darin freilich gerade auch seine Unwahrheit offenbaren.

Der Widerspruch des religiösen Ahnens, Heischens, Sehnens muß sich erheben gegen den Bann der Welteinstellung. Er ruft auch das religiöse Denken auf. Der Pantheismus hat eine gewisse Doppelheit in sich. Pantheismus ist nicht Monismus. Der Gottesbegriff muß zur Weltwirklichkeit irgend ein Neues hinzubringen. Das Universum, das teleologische Ganze, die unendliche Einheit ist doch etwas anderes als die endlose Reihe, die unübersehbare Mannigfaltigkeit des Endlichen. Aber die Gottheit bleibt doch gebunden an die Welt. Der Pantheismus muß die Welt, das Leben, die Wirklichkeit vergöttlichen. Ästhetisches Fühlen, ob mehr künstlerisch, ob mehr naturhaft, mag sich darin gefallen. Aber es stößt wohl auch auf seinen Anstoß. Hölderlin, der ästhetische Pantheist, bietet in seinem Leben erschütternde Darstellung. Die Tragik zerstört die göttliche Harmonie. Das Göttliche entzieht sich in seiner Heiligkeit dem ästhetischen Raub. In die Tiefen des Problems dringt das sittliche Bewußtsein; es wächst zusammen mit tiefem Erleben des religiösen. Gott und Welt müssen geschieden werden. Es gibt zuviel Widergöttliches in der Welt; die Wirklichkeit der Sünde kann nicht auf „Gott" zurückgeführt werden. Das „Heilige" hebt sich ab von der Kreatur; es wirkt hinein in die Welt und bleibt doch erhaben. Der Dualismus trat uns entgegen als Problem der Geschichte. Der Gottesglaube soll Lösung geben. Er kann es nur, wenn er das Problem in seiner Tiefe anerkennt. Der Pantheismus muß es folgerecht zum Scheinproblem machen. Es ist nur zu überwinden mit der Ahnung, der Anschauung des überweltlichen, heiligen Gottes, dessen Wille „geschichtsmächtig" über der Geschichte steht. Sicher bedeutet solcher Dualismus auch für den Gottesglauben

selbst eine Schwierigkeit. Die „böse" Welt erscheint in ihrem Widerstreben Gott gegenüber selbständig — wie eine Bedrohung, eine Einschränkung der Gottheit. Die Frage der Einschränkung Gottes tritt vielsagend hervor in dem Satz von der Endlichkeit Gottes, zu dem der radikale Empirismus eines James durch den Wirklichkeitseindruck geführt wird.[1]) Aber in all seiner Problemschwere sichert der Dualismus dem Gottesgedanken seine Wahrheit. Es ist lehrreich zu sehen, wie auch modernes religionsphilosophisches Denken dadurch über den Pantheismus hinausgedrängt wird.[2]) In der Welterhabenheit des „Heiligen" kann auch die religiöse Wahrheitserkenntnis des Personalismus aufleuchten. Ist „persönliches" Leben in Selbständigkeit, Einheit, Freiheit, Liebe, Selbstbehauptung, Selbsthingabe „Sinn" des Daseins, Aufgabe, Ziel des „persönlichen" Werdens, kann dann Gottes Leben anders denn als urbildliches persönliches Leben gedacht werden?[3]) Der Gedanke ist nicht bloße Hinausspiegelung eines Ideals; auch nicht bloß Rückschluß von der Tatsache persönlichen Lebens auf den schöpferischen Grund, das persönliche Urwollen. Persönlicher Frömmigkeit ist Gott und wird Gott, ohne Schlüsse und Abspiegelung, der persönliche Wille; das religiöse Ich erfaßt ihn so, indem es sich unbedingt verpflichtet, indem es sich gesetzt, geleitet, erzogen, indem es sich auf Gott bezogen weiß, indem es sich ihm darstellt im Gebet. Das Selbstzeugnis der Religion, wie es religionspsychologische Beobachtung ins Licht rückt, muß auch das philosophische Verständnis der Religion bestimmen.[4]) Der „heilige", überweltliche Gott ist der persönliche Gott.

---

[1]) Das pluralistische Universum, 1914, S. 79, 69, 190.

[2]) Wertvoll bes. Windelband, Das Heilige (Präludien[3] 421 ff., 432 ff.). Neben W. ist Eucken zu nennen (vgl. z. B. Geistige Strömungen der Gegenwart, 1916, S. 391 ff.; Der Wahrheitsgehalt der Religion[2] 157 f.); auch Siebeck (Religionsphilos., 1893, S. 372) und A. Dorner (Die Metaphysik des Christentums, 1913, S. 590 ff.).

[3]) Vgl. Th. Steinmann, Die Frage nach Gott, 1915, S. 60 f. ö., aber auch Schlatter, Das christl. Dogma, S. 31, 37 und etwa Frank, System der christl. Wahrheit[3], I, 146. — Bedeutsam, charakteristisch ist die Einheit des Doppelansatzes bei Fr. Brunstäd, dem christlichen Hegelianer von heute: Religion ist Lösung des „Wertwiderstreits" in dem „Transzendenzerlebnis" des „Unbedingt-Persönlichen", der „unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit", der „unbedingt-synthetischen Persönlichkeit" (Die Idee der Religion, 1922, S. 4 ff., 307, 240). Charakteristisch ist dabei auch das Absehen von dem dritten Ansatz, der persönlichen Bezogenheit.

[4]) Vgl. o. S. 24.

So ringt sich auch aus der Auseinandersetzung mit dem Pantheismus theistische Gottesanschauung empor. Die Kraft der Nötigung zum Hinausdringen erprobt sich daran, daß sie Herr wird auch über den philosophischen Einspruch, der sich gegen die vermeintliche Verendlichung, Beschränkung, Vermenschlichung der Gottheit in der Vorstellung von dem überweltlichen persönlichen Gott kehrt.[1]) Freilich müssen wir im Blick auf alles Ringen, im Blick auch auf die persönliche Grundlage der Entscheidung erneut, in neuer Dringlichkeit die Frage empfinden: woher die Klarheit, woher die Gewißheit? und woher anschauliche Bestimmtheit und Lebendigkeit des theistischen Gottesgedankens? Man kann es nicht wohl leugnen, die Erwägungen, die uns aus dem modernen Ringen um den Gottesgedanken entgegendrängten, sind ausgebildet unter dem Einfluß christlicher Frömmigkeit. Von ihrem Geheimnis handelt die Theologie der geschichtlichen Versöhnungsoffenbarung.

Es ist die höchste Würde menschlicher Geschichte, daß sie als Offenbarungsgeschichte Antwort vermitteln darf auf die Frage nach dem persönlichen Gott, auf die sie, die Geschichte, als Gesamtwirklichkeit, als Form menschheitlichen Geisteslebens mit ihrer Problematik hintreibt. Christlicher Glaube gründet sich auf geschichtliche Offenbarung. Die Theologie hat die Offenbarung in der Geschichte zu beleuchten als Lösung der persönlichen Lebensfrage, als Lösung der Menschheitsfrage. Weil sie in die Geschichte gewiesen wird durch ihre Aufgabe, darum droht auch ihr die große Gefahr des Historismus. In ihrer Arbeit findet diese Gefahr ihre letzte Zuspitzung. Nirgends ist das Versinken im Historismus so tragisch als bei der „geschichtlichen Offenbarung", weil hier eben der persönliche Geist mit der Lösung seiner Lebensfrage die Selbständigkeit auch gegenüber der Geschichte gewinnen soll. An der Überwindung der Gefahr hat die Theologie sich als echte geschichtliche Offenbarungstheologie zu bewähren.

[1]) Für den philosophischen Wert der so angeregten Gedanken über die „absolute Persönlichkeit", d. i. über Persönlichkeit als Wesensform des Absoluten ist es immerhin bemerkenswert, daß ein Simmel, der Subjektivist, sie aufnehmen und als Philosoph — nach Lotzes Vorbild — eigen ausbilden kann als Entfaltung der Gottesidee, mit dem ausdrücklichen Vermerk, daß die — dem Glauben vorbehaltene — Bejahung der Wirklichkeit Gottes keineswegs darin eingeschlossen sei. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1911, S. 251 ff.

II.

Die theologische Arbeit im Zeichen des Geschichtsgedankens.

Als die Deuterin und Künderin bewußten christlichen Gottesglaubens ist die Dogmatik mit dem Glauben eingestellt auf das Ewige, das Überweltliche, das Übergeschichtliche. Aber durch die Eigenart dieses Glaubens, durch die Eigenart der christlichen Religion als Geschichtsreligion wird sie zugleich hineingewiesen in die Geschichte. Es ist das Geheimnis des Christusglaubens, daß das Ewige, der Ewige, sich durch geschichtliche Offenbarung, „in Christus“, erschließt zu persönlicher Gemeinschaft. Der Christusglaube schafft eine Theologie, die mit Wesensnotwendigkeit Geschichtstheologie ist. Die Theologie und insonderheit die Theologie in der Theologie, die Dogmatik, müßte „geschichtlich“ sein, auch wenn die allgemeine Weltanschauung es nicht wäre. Sie ist es gewesen, sofern sie sich nur irgend selbst behauptet hat, auch in der Zeit des Rationalismus. Aber eben deshalb hat die Entwicklung des historischen Sinnes ihr zur Entfaltung dienen können. Sie mußte ihr freilich zugleich die Krise bringen, weil mit dem historischen Sinn, wie er in der allgemeinen Bewegung sich gestaltete, und mit der wissenschaftlichen Methode, die er ausgebildet, das „Immanenzprinzip“, die einseitige Welteinstellung, in ihre Arbeit eindrang. Auch hier können wir Ergebnisse ziehen. Aus der Arbeit der Theologie steigt fordernd-verantwortungsschwer und zugleich mit der Verheißung, die das Durchkämpfen in sich birgt, dargestellt in großen Entwürfen, beleuchtet durch schwere Krise, nicht neu und doch neu die Aufgabe einer heilsgeschichtlichen Dogmatik vor uns auf.

1.

Die Entwicklung der Theologie im letzten Jahrhundert steht unter dem Zeichen des Geschichtsgedankens. Das sagt schon ein Blick auf den historischen Betrieb. Er hat eine ungeheure Ausdehnung bekommen, so daß er zeitweise alle andere Arbeit zu überwuchern drohte. Die Leistungen genialer Führer und glänzendes Zusammenwirken einten sich und schufen großartige Erfolge. Die Dogmatik hat von der geschichtlichen Forschung, die das Dogma mit seinen Grundlagen in neues Licht rückte, es in seinem geschichtlichen Wandel in der Verwachsung mit der

Frömmigkeit verständlich machte, viel Anstoß und Anregung empfangen. Sie hat aber auch ihrerseits die historische Arbeit mannigfach anregen und fördern können, indem sie ihre Eigenaufgabe in Selbständigkeit ergriff.

Die Dogmatik, die „systematische“ Theologie, hat das „Wesen des Christentums“ zu verdeutlichen. Das „historische“ Jahrhundert gibt dafür neue Blickrichtung. Schleiermacher lehrte die Erlösungsreligion sehen als einen geschichtlichen Lebensstrom, der von Jesus ausgeht: „In dem auf die Wirksamkeit Christi zurückgehenden Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit.“ Die Idee des gottmenschlichen Lebenszusammenhanges ist von breitem und tiefem Einfluß geworden. Sie ermöglicht die Anerkennung des schöpferischen Durchbruchs in der Erscheinung Jesu und zugleich doch die Würdigung der vielseitigen geschichtlichen Auswirkung und Entfaltung des Christuslebens. Sie kann orthodox und sie kann kritisch-philosophisch gewendet werden. Sie hat zum Neuaufbau des christologischen Dogmas geholfen und zur Auflösung. Es ist deutlich, daß die Anschauung — in einem „antisupranaturalistischen“ Zeitalter — nicht ohne ernste Gefahren ist. Sie bewegt sich im Bannkreis der „Immanenz“, der geschichtlichen Weltwirklichkeit. Sie kann zu einem Bild der „Heilsgeschichte“ als des Eingehens Gottes in das Menschheitsleben führen, in dem der Pantheismus sich spiegelt. Eine rein „immanente“ Heilsgeschichte verfällt der Unwahrheit des Pantheismus. Wenn die selbständige Gottheit, der heilige überweltliche Gott entschwindet, wird die Gottmenschheit zur vergotteten Menschheit, oder sie sinkt herab zur gottsuchenden religiösen Menschheit. Der Gedanke der „Heilsgeschichte“ birgt die Gottes-, die Offenbarungsfrage in sich. Seit Schleiermacher ist der Gedanke eingewurzelt, daß die Religion selbst, das religiöse Leben die Offenbarung ist. Ist damit die Offenbarungsfrage gelöst? Schleiermachers Entwurf bedarf der Ergänzung. Er ist selbst eine Darstellung des Problems.

Die notwendige Ergänzung bot die „heilsgeschichtliche Theologie“. Offenbarung ist göttliches Handeln. Die Geschichte kann dem Glauben Grund sein, weil und sofern er den handelnden Gotteswillen in ihr ergreift. Erst durch die

Sendung, kraft deren sie Werkzeuge, Deuter, Zeugen des Gotteswillens sind, werden die Propheten zu wirklichen Mittlern, zu Trägern heilschaffender Gottesoffenbarung. Alles Prophetentum, alle Sendung, alle offenbarende Geschichte vollendet sich in dem Einen, in dem Gott handelnd sich erschließt in der Tiefe seiner heiligen Liebe, in dem Sohn, der in seiner geschichtlichen Erscheinung Ziel der Volksgeschichte, Anfang neuer Menschheitsgeschichte und Bürge ewiger Geschichtsvollendung ist. Diese geschichtliche Offenbarung, wie sie das erwählte Volk erfuhr in geschichtlicher Führung und Sendung der Boten, wie sie der Menschheit geschenkt ist in der Sendung des Sohnes, hat ihre einzigartige Urkunde an der Bibel. So fand die Bibeltheologie ihre besondere Aufgabe in der Ausbildung des heilsgeschichtlichen Offenbarungsgedankens. Die Anfänge waren in der rationalistischen Periode aus der Versenkung in die Bibel in der Stille emporgewachsen.[1]) Als genialer Bahnbrecher schuf Hofmann das System der Heilsgeschichte. Es ist das Werk eines Bibeltheologen, aber eines Bibeltheologen, der in der Geistesbewegung seiner Zeit lebte, auch vom realistisch werdenden Idealismus Anregungen verarbeitete. Wie er als Systematiker dem Bewußtseinsprinzip, dem Subjektivismus fast einseitig Raum gab, so sicherte er auch der Heilsgeschichte im Tatbestand der Gottesgemeinschaft die Abzielung auf das persönliche Glaubensleben, aber ohne doch das Individuum herauszulösen aus der Geschichte Gottes. Frank, der Nachfolger, der große Systematiker, zeigte mit dem Leitgedanken seines „Systems der Wahrheit", dem „Werden der Menschheit Gottes", wie Schleiermachers Intuition sich einfügt in die heilsgeschichtliche Gottes-

[1]) Diese Anfänge der heilsgeschichtlichen Theologie harren noch der umfassenden und eindringenden Aufklärung. Es wird kaum angehen, sie auf einen Bahnbrecher zurückzuführen (also etwa auf Coccejus mit seiner scholastischen Föderal- und Reichstheologie, von dem aus Schrenk die Verbindungsfäden, die Überlieferungsketten verfolgt in seinem großen Buch „Reich Gottes und Bund bei Coccejus" 1922). Hier und da stoßen wir auf neuen Ansatz bei selbständigen Denkern. Zusammenhänge und Anregungen heben den Eindruck eigenen Durchdringens nicht auf. Die Bibel tut das Beste. Aber der Einfluß der Bibel verwebt sich mit der neuen Geistesbewegung. Ein Name, der auch über diesen Anfängen leuchtet, genügt: Hamann! Das ganze neue Werden in den verschiedenen Ansätzen aber veranschaulicht, wie die neue Lage auf eine heilsgeschichtliche Theologie hindrängt.

anschauung. Er leitet schon hinüber in das neue kritische Zeitalter, dessen Losung „Sammlung“ lautet.

Die Zeit der glänzenden philosophischen Spekulation war dahin. Die kalte scharfe Luft des Kritizismus, Positivismus, Historismus strich über die Lande und trieb die Wissenschaft in die Niederungen. Der große Erwerb einer Theologie der geschichtlichen Offenbarung behauptete seine Fruchtbarkeit. Den Beweis liefern nicht nur die Erben der „biblizistischen“ und „konfessionellen“ Theologie, wie M. Kähler mit seiner christozentrischen Glaubenstheologie. Beweis ist vor allem auch die Theologie Albrecht Ritschls. Ritschl verstand die Kunst der Sammlung — vielleicht allzugut. Er bot kein System der Heilsgeschichte, gegen das der kritische Historismus anrennen mußte. Aber er wies die Frömmigkeit an die geschichtliche Erscheinung Jesu als die Offenbarung Gottes, die ihre Bedeutung erweist in der Stiftung der Gemeinde des Rechtfertigungsglaubens. Mit dem tapferen, demütigen Gottvertrauen, das er in der Einordnung in die Gemeinde gewinnt, hat der Einzelne seinen „Beruf“ zu erfüllen an seiner geschichtlichen Stelle im Menschheitsleben. Gerade diese einfache geschichtliche Einstellung, die aus der Geschichte und in ihr die Lösung der persönlichen Lebensfrage gewinnt, hat Ritschl zum Theologen seiner Zeit gemacht. Sie bildet die positive Kehrseite zu der leidenschaftlichen Bekämpfung der Metaphysik und aller mit ihr verwachsenen „mystischen“ Frömmigkeit und ist recht eigentlich, jedenfalls mehr als ihr Rechtfertigungsgedanke, der biblisch-reformatorische Zug in Ritschls Theologie. Durch sie ward er für viele der Befreier von den Abstraktheiten und Unwirklichkeiten philosophischer Theologie oder auch von der Not historischer Bibelkritik. Der Bund, das Zusammenarbeiten zwischen der Dogmatik und der wissenschaftlichen historischen Theologie, zwischen Theologie und Geistesbewegung schien für die neue Zeit begründet. Gerade aus der Ritschlschen Bewegung heraus ist das Evangelium des „historischen Jesus“ verkündet. Aber mit diesem Evangelium ward sie selber hineingerissen in die verhängnisvolle Entwicklung des theologischen Historismus. Ob nicht auch in dem heftigen Widerspruch, den Ritschls Theologie neben der begeisterten Aufnahme erfuhr, neben anderem vielfach das richtige Empfinden lebendig war, daß die Begründung des Glaubens in

der „geschichtlichen“ Versöhnungsoffenbarung anfechtbar blieb? Jedenfalls — die Folge hat in einer schweren Krise die Aufgabe veranschaulicht, die eine Lösung heischt.

2.

Der alte Bund von dogmatischer und historischer Theologie ist zerbrochen. Die „religionsgeschichtliche“ Periode machte aus der heilsgeschichtlichen Theologie ein Trümmerfeld. Das Ergebnis der Entwicklung hat, vom alten Ideal aus gesehen, etwas Erschütterndes. Auf der einen Seite erklärt W. Bousset, der geistvolle Bahnbrecher der entschlossen „religionsgeschichtlichen“ Erforschung des Urchristentums aus der jüdischen und hellenistischen Umwelt, an bedeutsamer Stätte die unabweisliche Notwendigkeit, den evangelischen Glauben frei zu machen von seiner dahinsinkenden geschichtlichen Begründung und empfiehlt einen neuen Rationalismus der Idee und der Symbole, für den der wiedererweckte Fries Wegweiser ward. Auf der andern Seite hört man auch aus dem Kreise derer, die einer in Historismus und Psychologismus versunkenen Theologie wieder das Verständnis für das, was Glaube, Gottesglaube ist, vermitteln wollen, starke Worte wider die Geschichte, an die man den Glauben gebunden. „Die Geschichte ist für den Glauben Scham und Verlegenheit.“[1]) Solche Worte verraten, daß man die Geschichte noch ansieht mit den Augen des Historismus, durch den man sich hat hindurchkämpfen müssen. Aber so eben deuten sie auf den Schaden.

Wie konnte es zu diesem tragischen Bruch kommen? Auch die Theologie ist eingegangen in die Bewegung des Historismus; und sie hat den Fluch des Historismus zu kosten bekommen, — reichlich. Zweifellos hat die Theologie der Entfaltung des geschichtlichen Sinnes viel zu verdanken, Bereicherung und Belebung der Anschauung, Befreiung von aller dogmatischer Starrheit, Hinauskommen über die innere Leere und trügerische Scheinfülle abstrakter philosophischer Kritik und Spekulation. Die historische Theologie hat dadurch ihre Überlegenheit gewonnen über den Rationalismus, den Vater der historischen Kritik, dem seine Kritik wesentlich nur zur Zersetzung der geschichtlich-positiven Formen der Religion, zur Herausläuterung des reinen Vernunftgehaltes

---

[1]) E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, S. 103.

diente. Freilich macht man sich schwerlich einer Ungerechtigkeit schuldig, wenn man von einem Übermaß des historischen Studiums, von einer Überschätzung durch eine spekulationsmüde, metaphysikscheue Periode spricht. Das Übermaß, gegen das sich mit Recht bekannte Vorschläge zur Neugestaltung der theologischen Ausbildung kehren, kann nicht ohne Folgen sein. Auch in der Theologie kann man das Lähmende der historischen Bildung beobachten. Der Blick wird so stark in die Vergangenheit gerichtet, daß für Gabe und Aufgabe der Gegenwart nicht genügend Zeit und Kraft und Frische bleibt. Historisches „Verstehen" befördert wohl auch das einfache Sichabfinden mit dem Gewordenen und Werdenden. Aber Geschichte stellt andrerseits erlahmender, versandender, abstumpfender Gegenwart immer neu die Lebenswirklichkeit, die Überzeugungskraft und -tiefe christlichen Glaubens vor Augen und nötigt so in das Ringen um die Wahrheit, um das Leben hinein. Im allzugroßen Eifer, im übergroßen Betrieb liegt nicht der Schaden.

Wir kennen den Fluch des Historismus von der allgemeinen Geistesbewegung. Es ist der Relativismus. Für die Theologie, die in der Geschichte Offenbarung sucht, muß es die Schicksalsfrage werden, daß sie ihm nicht verfällt. Die neuere Entwicklung ist die Veranschaulichung der Gefahr. Geschichtsforschung bleibt im Bann der Relativität. Dadurch wird sie für den Glauben, dem sie dienen soll, eine Gefahr, — je mehr der Dienst hervortritt oder sich in Herrschaft zu verwandeln strebt, je mehr die Theologie „historisch" wird. In doppelter Hinsicht. Geschichtsforschung kann dem Glauben nicht die Sicherheit, die Gewißheit geben, die er braucht; sie gibt ihm als solche nicht seinen Inhalt, seinen Grund, ja lenkt die Blicke davon ab. Eins führt auf das andere. Die Geschichtsforschung verstrickt in den Relativismus durch ihre Unsicherheit. Ihre Ergebnisse sind „relativ", immer hypothetisch, nur zu sehr. Denn sie sind bedingt durch die Unvollständigkeit und Unsicherheit der kritisch zu bearbeitenden Quellen; und sie sind durchtränkt mit der Subjektivität des Forschers, die überall, im Verstehen, im Erklären, in der Kritik der Tatsachen, der Quellen entscheidend beteiligt ist, um so stärker, je mehr die Forschung eindringt in die Tiefen des geistigen Geschehens, nirgends so wie in der theologischen

Geschichtsforschung. Wenn der Eifer, wenn das Hingenommensein von der historischen Aufgabe — unhöfliche Leute mögen von Borniertheit sprechen —, wenn die Entdeckerfreude über das Hypothetische sich hinwegtäuschen, so ist es gut, daß die kritische Besinnung erwacht. Und die Ergebnisse mit ihrem Wandel, ihren Widersprüchen tun das Ihre, in den Zweifel an ihrer „Gesichertheit" hineinzunötigen. Die unentrinnbare Unsicherheit der historischen Forschung ist die ernste Mahnung für den Christusglauben, ihr gegenüber seine Selbständigkeit zu wahren. Der Papat der Wissenschaft ist nicht besser als ein anderer.

Grundsätzlich ist ein „positiver", „supranaturaler" Historismus ebenso bedenklich wie ein kritischer. Soll der Christusglaube etwa abhängig sein von der wissenschaftlichen Frage der Echtheit des vierten Evangeliums? Der starke Eindruck dieser Gefahr des theologischen Historismus hat dem Denker Anstoß gegeben, der das Problem wohl am tiefsten aus der Glaubensanschauung vom „biblischen geschichtlichen Christus" heraus angegriffen, M. Kähler. Das Problem ist nicht aus der Welt geschafft mit einer überlegenen Bemerkung über die Orthodoxie, die sich allezeit auf den Bund mit der Skepsis verstehe. Aber löst es sich nicht in der Einheit des Lebens in der unwillkürlichen Zusammenschau des Glaubensbildes und des Wissenschaftsbildes, der unmittelbar erfaßten Wahrheit und der Einblicke der historischen Arbeit? Die Übung der Zusammenschau macht es verständlich, daß das Problem lange und weithin nicht beachtet ward. Aber wenn die Zusammenschau mehr und mehr unmöglich wird?, wenn die „Ergebnisse" kritischer Geschichtsforschung sie erschweren, ja mehr oder minder verwehren? Dann enthüllt sich der Fluch des Relativismus, wie wir ihn kennen — dort, wo er im ernstesten Sinne „Schicksal" werden muß.

Wenn wir von „Relativismus" als Wirkung des Historismus sprechen, so meinen wir die Auslieferung an die Relativität noch in anderm Sinn als dem der Relativität der Ergebnisse. Die historische Betrachtung bleibt im „Relativen". Sie achtet auf die „Korrelation", die alles Einzelne verbindet; sie sucht die Analogie und hält sich im Bannkreis der geschichtlichen Analogie. Auch die Großen sind Kinder ihrer Zeit. Auch dem Größten ist keine analogielose Einzigartigkeit zuzuschreiben. Auch

die als Offenbarung gewertete Geschichte hebt sich nicht heraus aus dem allgemeinen Geschichtszusammenhang. „Religionsgeschichtliche" Forschung sieht ihre Aufgabe darin, alle „Zäune" einzureißen. Darf die Theologie ihr im Namen des Glaubens in den Arm fallen? Es ist verständlich, daß man ihr das Recht versagt. Kann das „Relative" nicht als Abspiegelung, Erscheinung, Offenbarung des „Absoluten" gewürdigt werden? Geschichtliche Vergleichung stellt doch auch das Eigentümliche, den besonderen „Gehalt" heraus. Darum muß die Person Jesu, muß die urchristliche Frömmigkeit aus der Geschichtsforschung herausleuchten. Dogmatik, Glaubensbetrachtung gibt die Ergänzung, die Offenbarungsdeutung im Licht des „Ewigen". Die Gefahr des Versinkens im „Relativen", im Zeitgeschichtlichen ist zu bannen. Aber wenn nun die historische Methode — unter dem Einfluß der allgemeinen Geistesbewegung — verabsolutiert und vereinseitigt wird?, wenn sie die „dogmatische" Betrachtung beiseiteschiebt und ihr durch die Durchführung der „immanenten" Erklärung geradezu ihren geschichtlichen Grund entzieht? Dann kann der Relativismus zur verheerenden Flut werden. An der geschichtlichen Erscheinung Jesu als der Offenbarung Gottes muß es zur Entscheidung kommen, weil an ihr der Glaube zuhöchst das persönliche Verhältnis zu Gott gewinnt, in dem seine Ewigkeitsgewißheit wurzelt.

Die folgenreiche Wende konnte nicht ausbleiben. Dafür sorgt die Folgerichtigkeit — wirkliche oder vermeintliche — der Methode; dafür sorgt der Einfluß der allgemeinen Geistesbewegung. Ernst Troeltsch hat in seinem berühmten Aufsatz über historische und dogmatische Methode als der Systematiker der religionsgeschichtlichen Schule den Weg gezeichnet. Die historische Methode löst die dogmatische ab; die wissenschaftliche Theologie ist die historische. Und die historische Methode, das wird entscheidend, bildet sich aus im schroffen Gegensatz zum Supranaturalismus der dogmatischen. Die Tübinger Kritik stand unter dem bestimmenden Einfluß der Immanenzphilosophie; ein Holsten sprach die dogmatische Voraussetzung einer „immanenten" Erklärung in aller Deutlichkeit aus. Troeltsch betont nachdrücklichst den Antisupranaturalismus des modernen historischen Denkens. Wir wissen, wie der Historismus mit der

modernen Welteinstellung verwachsen ist. Er wirkt hinein in die Theologie. So bekommt der methodische Ansatz, das Absehen auf geschichtlichen Zusammenhang und geschichtliche Analogie, seine Einseitigkeit und Ausschließlichkeit. Die Geschlossenheit einer rein immanenten Betrachtung und — Erklärung wird das mehr oder minder beherrschende Ziel.

Die Probe für die Versetzung der Methode mit Weltanschauungseinschlag ist die Behandlung der Wunderfrage. Die Wunder treten im Ringen des Geistes mit dieser besonderen Geschichte zurück vor dem Wunder der geschichtlichen Erscheinung Jesu. In ihr bricht die Wunderhaftigkeit der Geschichte, die einzigartige Offenbarungswirklichkeit durch. An ihr muß die Methode in ihrer „radikalen" Durchführung offenbar werden — im Versagen. Sie entzieht sich ihr bis zur Unfaßbarkeit. Über der Erforschung schwebt gespenstisch das berühmte Entweder = oder; bei den „Radikalen" wird es greifbar genug. Hier ein „Skeptizismus", eine kritische Auflösung, der das Bild des wirklichen geschichtlichen Jesus entschwindet im Nebel von Gemeindedogmatik, Legende, Mythos. Dort der „Eschatologismus", eine zeitgeschichtliche Schau im grellen Licht religionsgeschichtlicher Beleuchtung, in der Jesus, kaum zu mildern, die Züge des Schwärmers trägt, das Opfer jüdischer Zukunftsphantastik wird. Zwischen den beiden Möglichkeiten bewegt sich die „historische" Auffassung Jesu. Im einzelnen werden sie mannigfach verbunden. Sie kennzeichnen die Durchführung der „historischen Methode" — nicht der Gehalt, den tiefe Intuition oder auch persönliche Lebensanschauung des Forschers dem Bild in allem Skeptizismus oder Eschatologismus noch zuführen können.

Die Gegenwart darf und muß Ergebnisse ziehen; es ist sonderes Vorrecht, sondere Verantwortung. Einer kritischen Betrachtung, in der der alte Geschichtsglaube lebt, wird das „Versagen" ein Gericht sein über die Methode, das heißt über das Verständnis, das solche Ergebnisse unausweichlich macht, über diese Anwendung, die bestimmt ist durch die Voraussetzungen. Wenn die Methode aber in dieser Auffassung recht behalten soll, dann ist die Mahnung, den alten Bund von Glauben und Geschichte aufzugeben, freilich verständlich. Die „Geheimreligion der Gebildeten" ist unter dem Bann der modernen Weltanschauung,

in die sich der alte Offenbarungsglaube nicht fügen will, mit der Lösung längst voraufgegangen. Jedenfalls erscheint eine Lockerung des Verhältnisses unvermeidlich. Man gibt gewiß das Ewige, das Absolute, die Offenbarung nicht preis. Wie könnte man! Man sucht und findet es auch irgendwie in der Geschichte. Auch die Dogmatik des religionsgeschichtlichen Systematikers hat einen geschichtlichen Teil.[1]) Geschichtlicher Wirklichkeitssinn sieht die „Kräfte", die in Jesus ihren geschichtlichen Quellort haben; er würdigt die von der Geschichte ausgebildeten Symbole — wie das Kreuz — als wirksame Träger ewiger Wahrheit. Aber der Dienst, den die geschichtliche Offenbarung dem Glauben leistete, sinkt dahin. Und viel geht damit verloren. Kann die Theologie Ersatz bieten?

Eine starke Unruhe geht durch die systematische Theologie. Sie ist beseelt von der Hoffnung, neue Grundlegung zu erarbeiten. Neue Grundlegung tut not. Mancherlei Wege locken. Führen sie zum Ziel? Man sieht leicht, daß sie nicht an der Aufgabe vorbeiführen können, die durch die Frage der geschichtlichen Offenbarung der Theologie aufgelegt ist. Der Psychologismus bietet sich an. Religionspsychologie soll helfen. Allein wenn sie wirklich Religionspsychologie ist, wenn sie „phänomenologisch" das Zeugnis der Frömmigkeit aufdeckt, dann führt sie auf die Wahrheitsfrage. Religion ist eben Beziehung zur „Überwelt", zu Gott; darum muß die psychologische Untersuchung enden mit der Gewißheitsfrage. Der Apriorismus will Lösung sein. Aber der Apriorismus stößt uns zurück in die Not des Subjektivismus, aus der wir Rettung suchten bei der geschichtlichen Offenbarung.[2]) Auch die Religion hat ihr „Apriori", damit ihre Vernunftgemäßheit. Gut, aber — von andern Bedenken abzusehen — wie ist die Leere, der Formalismus des Vernunftgesetzes zu überwinden? Und soll der Gottesglaube wirklich ruhen auf dem Vernunftglauben? Der Apriorismus verlangt selbst nach letzter Verankerung. Ladend tut sich das Tor der Metaphysik auf. Ritschls Urteil schreckt nicht mehr zurück. Man erstrebt eine neue Metaphysik.[3]) Ein geistvoller Theologe wie Rittelmeyer kann sich der Anthroposophie in die Arme werfen, die Erkenntnis, begründete, von Wahrnehmung ge-

[1]) E. Troeltsch, Ges. Schriften II, S. 513. [2]) S. o. S. 39f. [3]) Vgl. nur Troeltsch.

tragene, wissenschaftliche Erkenntnis der Hintergründe des Daseins, der verborgenen und doch schaubaren Wirklichkeit der Geisteswelt verspricht. Aber das muß für christliche Glaubenstheologie erschütternde Offenbarung der Gefahr dieses Wegs werden. Soll der Glaube sich gründen auf — kritische oder unkritische — Philosophie, Weltwissenschaft oder Geheimwissenschaft, soll er sich in ihren Subjektivismus und sein Geschick hineinverstricken lassen?! Die „Metaphysik" muß den großen Fragen der geschichtlichen Wirklichkeit zugewandt sein. Die Aufgabe einer Geschichtsphilosophie, die die Tiefenschau nicht scheut, macht ihr Recht geltend. Der „Historismus" ruft sie durch seine Not. Auch die Christusfrage soll geschichtsphilosophisch geklärt werden; sei es durch eine Fortbildung der „idealistischen" Lehre von der in der Geschichte sich entfaltenden Idee,[1]) sei es „soziologisch" aus der Bedeutung des Christussymbols, des Christusglaubens für die Gemeinschaft[2]) oder wie sonst immer. Die Geschichtsphilosophie kann selber Offenbarungsphilosophie werden. Sie muß es, wenn sie Grund finden will für die Lösung der letzten und schwersten Fragen. Sie muß es, wenn sie der Christusfrage, der Christuswirklichkeit Genüge tun will. Eben damit aber biegt sie in die Bahn der Geschichtstheologie des Glaubens. Ihre Aufgabe ist es, die „geschichtliche" Begründung des Glaubens an den übergeschichtlichen, geschichtsmächtigen Gott unseres Heils in aller Klarheit herauszuarbeiten in dem vollen Bewußtsein ihrer Glaubensbedingtheit, aber zugleich der Überzeugung einer hell ausstrahlenden Wahrheit, mit einer Gesammeltheit, die nicht Enge sein soll.

Ihre heilige Verantwortung wird ihr sonderlich eingeschärft durch den Blick auf das „religiöse" Leben, wie es sich durch das Versagen des Historismus gestaltet. Wir sehen, wie die Mystik anklopft und wirbt. Alle Bannsprüche sind ohnmächtig. Freies, persönliches, mystisches Erleben ist die Überbietung des dahingesunkenen Geschichtsglaubens. Dem Verlangen nach Unmittelbarkeit, nach Erschließung von Lebenstiefe winkt Erfüllung. Man lebt in der Welt und hat doch etwas anderes als diese Welt der

---

[1]) So das geistvolle Buch von R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart, 1922. [2]) So etwa Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911, S. 48.

Arbeit, der Kultur. Einfühlend weiß man sich die Vergangenheit dienstbar zu machen und freut sich doch des Augenblicks, der Gegenwart. Aber auch die Weltaufgabe kann ihre religiöse Tiefe bekommen. Die Weltenwende, der „Kairos“, ruft in den Dienst des kommenden Gottesreiches. Religiöser „Aktivismus“, religiöser Zukunftsglaube flammt auf. Die Wahrheit ist lebendig, daß wir Gottes Willen uns anzueignen haben im Dienen und — Harren. Die politische, die soziale Krise zeigt die Not, zeigt die Aufgabe. Der „Historismus“ bleibt hier wie dort weit dahinten. Aber kann diese gegenwartsfrohe oder zukunftsverlangende Frömmigkeit ungestraft die Wahrheit der Geschichtstheologie des Glaubens mißachten? Man empfindet wohl selbst, daß die geschichtliche Offenbarungsreligion etwas zu geben hat; man schöpft aus christlichen Quellen, wenn auch gern „ketzerischen“; man ruft voll glühender Sehnsucht den Christusgeist. Aus richtiger Erkenntnis der Gefahr findet die Theologie ein schnelles sicheres Urteil über die geschichtslose Mystik und das geschichtslose Schwärmertum. Aber soll der Blick darauf nicht auch eine Mahnung an die Aufgabe sein?

Was sagt die Krise des Historismus der Dogmatik? Sie hat ihr Erbe in seinem Eigengehalt fruchtbar zu machen, hat zu zeigen, wie der Glaube, in dem die persönliche Lebensfrage der „reformatorischen“ Frömmigkeit lebendig ist, mit der geschichtlichen Offenbarung verwachsen ist. Aber sie kann und soll es tun im Blick auf die Lage, wie sie durch die Krise des Historismus sich gestaltet hat. Wir sehen die Dogmatik rührig an der Arbeit. In der Beleuchtung der geistigen Lage erscheint bedeutsam besonders das Bemühen, das „Übergeschichtliche“ als Gehalt der Offenbarungsreligion (Kähler),[1]) das Erlebnis des geschichtlichen Jesus als des lebendigen gegenwärtigen Geistwillens (Seeberg), das die zeitliche Reihe aufhebende Gegenwärtigwerden des geschichtlichen Jesus als des lebendigen Herrn (vgl. Heim), die Vergegenwärtigung der Geschichte durch den Geist (vgl. Schaeder)[2]) deutlich zu machen. Wir suchen in die Aufgabe einzudringen.

[1]) Ich versäume nicht, für Kähler auf die feine Einführung hinzuweisen, die uns O. Zänker geschenkt hat: Grundlinien der Theologie M. Kählers, 1914.

[2]) Eingehend neustens „Das Geistproblem der Theologie“, 1924. Auch hier ist Kierkegaard zu nennen mit seinem tiefen Gedanken der „Gleichzeitigkeit“, s. N.K.Z. 1917, S. 106f.

III.

Die Geschichtsmystik des Versöhnungsglaubens als Gegenstand christlicher Geschichtstheologie.

Wenn christliche Frömmigkeit eine klare Gottesanschauung hat, wenn sie Gewißheit hat, nicht gleich sinnenfälliger oder verstandesmäßiger Überführung, aber Glaubensgewißheit mit innerer Überwindung, wenn die Versöhnungsfrage, in voller Stärke erwacht, für sie alles Zerreibende und Zerreißende verloren hat, wenn Gottesherrschaft für sie der beseligende Lebensinhalt geworden, — warum ist das also? Die Antwort muß lauten: weil Christus ist. Darum muß gerade theozentrische Dogmatik christozentrisch sein. Wir können nicht mehr nach großen Vorbildern das System der Heilsgeschichte ausbauen. Aber das ist gewiß kein Fluch der Krise des Historismus, daß sie zur Sammlung auf die Anschauung zwingt. Wenn nur die Ausstrahlung des Lichtes deutlich wird.

I.

Wir haben die geschichtliche Erscheinung vor Augen. Wir betrachten den Menschen Jesus in seinem geschichtlichen Bild, Jesus in seiner geschichtlichen Umgebung. Die wahre Menschheit Jesu zu würdigen war das Bestreben, das die Fortbildung und Umbildung des christologischen Dogmas, insonderheit die „Kenosis-“, die „Entäußerungstheorie“ biblizistischer und konfessioneller Theologen leitete. Die Anschauung hebt sich heraus aus aller christologischen Theorie. Als wahrer Mensch, in seiner „menschlichen“ Frömmigkeit wird Jesus Heiland, ist er es; durch sie wird ihm sein Beruf. Aber darum ist seine Bedeutung, seine Wesenheit noch längst nicht erschöpft mit der Formel: Vorbild, Führer, menschlicher Führer. Der Glaube sieht, erlebt, bejaht, erfährt in diesem Einzigen und an ihm Gottes Offenbarung. In ihm ist Gott „persönlich“ offenbar; in ihm haben wir den ‚Deus revelatus‘. Er ist der Sohn. „Das Wort ward Fleisch.“ „Gott in Christo“, der Gedanke umfaßt auch das Geheimnis des Seins, er weist hinein in die Wundertiefe, in den Ewigkeitshintergrund dieses Lebens, das „aus Gott“ ist und Gottes heiligen Liebeswillen, persönlich angeeignet in schlechthin ungebrochener Empfänglichkeit und Hingabe, zum allbeherrschenden Inhalt hat. Aber er

kann das, weil er eben die wirksame Wirklichkeit dieses Lebens aussagt. Gott in Christus — in diesem Menschen, in seinem Wort, dem flammenden Bußruf, der ewigkeitsernsten Mahnung, der gewaltigen Forderung, der wundersamen Zusicherung und Einladung, Tröstung, Verheißung, in seinem Bild, das dem alles überbietenden „transzendenten" Ideal Blut und Seele mitteilt, in seinem Handeln, das durchleuchtet ist von ladender, tragender, leidender heiliger Liebe im Dienst des Vaters, in seiner ganzen „transparenten" Erscheinung kommt Gott nahe. „Gott" — der heilige Gott, der nur durch Gericht hindurch rettet, der von seinem unbedingten Herrschaftsanspruch nicht lassen kann, „Gott" — der himmlische Vater, die abgrundtiefe heilige Liebe, die richtet, um zu retten, die durch ihre Herrschaft beseligt, die sich freut am Leben der Geschöpfe, die Leben, ewiges Leben schenkt. So bekommt dies Leben des Sohnes unerschöpflichen Inhalt. Wie weit sind die Mitlebenden zunächst vom vollen Erfassen! Gott wird in ihm offenbar, er tut seine rettende Tat! Darum zuhöchst ist dies Leben unerschöpflich; darum gibt es einen Silberblick für seine Tiefe. Schlichter Glaube faßt den Eindruck zusammen in dem einfachen Gedanken, in der allbeherrschenden Tatsache: So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab.

Mit dem Andringen des Gotteswillens bekommt die Versöhnungsfrage ihren Ernst. Wir leben als Glieder der alten Menschheit in der Gottesferne — gerade gegenüber dem Heiligen Gottes, der in der Gegenwart Gottes im vollen Licht des väterlichen Wohlgefallens lebt, wird sie offenkundig. Wir stehen mit unserer Welt unter dem Fluch der Gottlosigkeit, unter der Abstoßung, unter dem Zorn. Wie ist Gemeinschaft, glaubhafte, innerlich wahre „Gemeinschaft" möglich? Biblisch-reformatorischer Christusglaube blickt auf den Gekreuzigten, blickt auf den Vertreter. „Er trug unsere Sünde". ‚Tu, domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum'. Die Christusanschauung hat eine Doppelheit: Gottes Offenbarer, der Gott uns kundmacht; unser Vertreter, der für uns Gott sein Recht gibt. Die Theologie wird die Doppelheit, die Spannung wohl nie ganz überwinden. Die geahnte, geschaute, geglaubte, erlebte Wirklichkeit mit ihrer irrationalen Tiefe geht nicht restlos ein in die rationalen

Begriffe. Aber die Glaubensaneignung eint. Die Anschauung eint. Systematisches Denken darf und muß der Einheit nachgehen. In der alten Genugtuungslehre bekommt die „Vertretung" eine einseitige Selbständigkeit durch die rationale Ableitung der heilsnotwendigen „stellvertretenden Genugtuung" als der Vorbedingung des göttlichen Vergebens. Aber so gerade hat sie der Auflösung in der rationalistischen Kritik verfallen müssen. Ihre Wahrheit ging verloren. Geschichtliche Anschauung hilft sie geklärt und vertieft zurückzuerobern. [1]) Sie lehrt einmal den „Zorn", den der Vertreter getragen, das Gericht der Sünde in der geschichtlichen Wirklichkeit des Sündenfluches, in der Weltwirkung des bösen Geistes erfassen. Und sie drängt zum andern, das Kreuz seiner Vereinzelung zu entnehmen, es in und mit dem Ganzen des Heilandslebens zu würdigen, als den Abschluß, in dem es sich zusammenfaßt zu bleibender Wirkung. Sie leitet nicht zuletzt, als heilsgeschichtliche Anschauung, dazu an, das Kreuz, das Leiden, das Leben aus seiner Gegenwartsbedeutung heraus zu schätzen. Der Offenbarungsgedanke aber, der uns das religiöse Geheimnis der Person Jesu im ganzen nahebringt, bewährt sich bei solcher heilsgeschichtlichen Schau auch als Schlüssel zum Verständnis seines Vertretertums. Das Vertreten ordnet sich ein der Offenbarungsbedeutung, bringt sie zur Vollendung. [2])

[1]) Man kann manches berechtigt finden in dem Widerspruch, den er erweckt, und darum doch Hofmanns großes Verdienst um die heilsgeschichtliche Neugestaltung der Versöhnungslehre anerkennen. Vgl. Bachmann, J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre, 1910.

[2]) Mit besonderem Dank sind für die Durchbildung der Versöhnungslehre zwei ehrwürdige Führergestalten aus der neueren Theologie zu nennen. Zunächst M. Kähler, bes. „Zur Lehre von der Versöhnung", 1898; neben ihm als „biblischer" Dogmatiker aus dem Göttinger Kreis Th. Häring, der an diesem Punkt mit seiner Fortarbeit einsetzte, „Über das Bleibende im Glauben an Christus", 1880, „Zur Versöhnungslehre", 1893. Der Zwiespalt, der zwischen ihnen bestand (vgl. Kähler 349 ff.), dürfte sich auflösen in dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsgedanken, wie er oben durchzuführen versucht wird. Zeugnis gibt Kählers letzte und tiefste Darlegung, „Das Kreuz Grund und Maß für die Christologie", 1911, in der die Offenbarung der heiligen Liebe der Leitgedanke ist. Die Aufgabe der Abgrenzung, die sich auch auf die neusten Beiträge (H. Mandel, Christl. Versöhnungslehre, 1916; B. Steffen, Das Dogma vom Kreuz, 1920; bes. P. Althaus, Das Kreuz Christi, Zeitschr. für system. Theol. I 1) erstrecken müßte, darf zurücktreten vor der geschlossenen Entwicklung, die im Zuge der Gesamtanschauung den bleibenden Erwerb zu verarbeiten strebt.

Jesus geht seinen Weg durch der Menschen Feindschaft, durch ihre Stumpfheit und Verständnislosigkeit, durch ihre Verblendung, Verstockung, Verhetzung hindurch bis zum Kreuz. Er kann nicht aufhören zu lieben. Der Weg seiner Liebe wird das Leiden. Sein Leiden ist das Leiden der Liebe, der die Not der Brüder auf dem Herzen brennt, und die es ansehen muß, wie all ihr Werben, Mahnen, Dienen gerade den Fluch zur Enthüllung, zur Entladung bringt. Die Liebe kann nicht erlahmen. Sie hat nur sich selber und ihren Glauben, um den Fluch zu überwinden. An dem Widerstand reift der Opferwille. Der Menschensohn vollendet sein dienendes Lieben in der Hingabe des Lebens „für viele". Und in und mit der Liebe zu denen, für die er sich gesandt wußte, bewährt und vollendet er seinen Gehorsam, seine Gottesliebe. Er lehnt sich nicht innerlich auf, als der Fluch der Gottlosigkeit, der auf dem Menschenleben liegt, sich an ihm entlädt. Er kann nicht zum Ankläger Gottes oder Zweifler werden; er wird es durch eignes Leiden so wenig wie durch Mitleiden, auch nicht durch die letzte Steigerung. Er heiligt Gottes Willen, indem er sein Geschick, indem er den Sündenfluch als das unschuldige Opfer willig auf sich nimmt und Gottes heiliges Recht bejaht. Sein „Charakterbild" vollendet sich in den Zügen des leidenden Gottesknechtes, Erfüllung tiefsten Ahnens alter Weissagung. So wird er der Menschheitsheiland. So führt er die Offenbarung zu ihrem Ziel. So ist er die vollkommene, die Versöhnung stiftende Offenbarung, in der Gott „nahekommt". Mit seinem Tragen und Heiligen seines Geschicks nötigt er hinein in die Erkenntnis, in die Bejahung des richtenden Gotteswillens, der über dem Menschheitsleben steht; dadurch verhilft er zugleich zu dem Glauben, der dem heiligen Gott naht im Vertrauen auf die Liebe, die im Sohn den Bann des Sündenfluchs durchbricht. Er ist die Offenbarung, indem er der Vertreter ist. Das Bild des Offenbarers erschließt die tiefe Wahrheit des Vertretens. Es nimmt sie in sich auf, es trägt sie ursprünglich in sich. Die innere Einheit muß sich auch vom Vertretungsgedanken aus enthüllen. Seine Wahrheit, wie sie in der Aneignung des Glaubens lebendig wird, ist nicht zu lösen von der Wahrheit der Offenbarungsanschauung. Sie fügt sich ein, gewinnt damit ihre Durchschlagskraft. Durchdenken hilft zur be-

grifflichen Klärung der einheitlichen Anschauung der Versöhnungsoffenbarung.

Er ist der Vertreter. Die Gewißheit, die Anschauung ist aus dem Christusglauben unaustilgbar. Sie umfaßt das ganze heilige, gottgeweihte Leben. Aber sie bekommt ihren Brennpunkt im Blick auf den Gekreuzigten. Hier enthüllt die Vertretung ihren zugespitzten Sinn als Stellvertretung. Er trägt unsern Fluch, unser Gericht — bis hin zum Erlebnis der Gottverlassenheit im Sterben.[1]) Er trägt den Fluch für uns, und im Blick auf die Einzigartigkeit seines Erleidens und im Blick auf das Ziel, unsere Gottesgemeinschaft, unsere Freiheit vom Fluch, kommt der Glaube zu der Deutung: an unserer Statt. Aber auch in ihrer ausgeprägtesten Gestalt löst sich die Vertretung doch wieder nicht heraus aus der Anschauung des „Urbildes", des Anfängers einer neuen Menschheit. Er ruft in seine Nachfolge; er heiligt den Gotteswillen im Tun und Leiden, im Lieben und Kämpfen, damit „wir" ihn heiligen; wir dürfen im Anschluß an paulinische Christusmystik fortfahren: er stirbt, damit wir im Glauben an ihn, „mit ihm" sterben, um „in ihm" zu leben für Gott. Die Vertretung ist „exklusiv", „Stellvertretung"; der Glaube kann sich den Trost nicht rauben lassen, daß der Vertreter Ersatz leistet und „sühnend" Sünde und Mangel „deckt"; aber sie ist „exklusive" Vertretung, indem sie zugleich die Glaubensnachfolge einschließt, „inklusiv" ist. Sie ist es im Ganzen, auch als „leidender Gehorsam". Deutsche Gegenwart kann und soll für das Leiden Christi in seiner Einzigartigkeit, aber auch in seinem auf uns zielenden Sinn neues Verständnis aus der Tiefe alter, ewiger Wahrheit gewinnen. Wir ringen um den göttlichen Sinn eines alle menschliche „Gerechtigkeit" grausam bloßstellenden Geschehens. Wie können wir ihn anders finden, als indem wir Gottes Gericht über uns heiligen in dem uns treffenden Fluch aus der Gewißheit und Kraft der Versöhnung durch den „urbildlichen" Christus. Gerade als „inklusive" Vertretung zeigt sie das Wirksamwerden der Versöhnungsoffenbarung. Fragen wir aber: wie wird die Vertretung „inklusiv", wie wird das Bild, das Tun, das Leiden des Vertreters wirksam, schöpferisches Urbild?, so können wir nur antworten: nicht einfach als Vorbild, sondern — als Offenbarung.

[1]) Vgl. dazu NKZ 1921, S. 484 ff.

Dieses Bild bringt uns Gottes Heiligkeit nahe in ihrem unbedingten Anspruch, in ihrem Recht, in ihrem Gericht; und zugleich Gottes unendliche Liebe, die suchende, die leidend den Sündenfluch überwindende Liebe, die im Opferwillen des Sohnes lebendig ist, die ihn gegeben hat. Und dadurch letztlich hat es seine schöpferische Gewalt, daß es Gottes heilige Liebe bestimmend macht im lebendigen Versöhnungsglauben. So tritt die tiefe Einheit heraus. Die Vertretung ist wirksam durch die Offenbarung, die Offenbarung ist wirksam in der Vertretung. Begrifflich zusammengefaßt: die Vertretung ist die Form der wirksamen Versöhnungsoffenbarung. Die Offenbarung in dem Sohn, der das Urbild und als solcher Vertreter ist, wird die Versöhnungsoffenbarung.

Indem der Sohn sein Leben vollendet, ist das Problem der Versöhnung gelöst. Gemeinschaft ist möglich. Die Versöhnung ist glaubhaft, nicht bedroht durch innere Unwahrheit. Christus ist die Verbürgung der Versöhnung und der Bürge ihrer Wahrheit als der, dem Glaube und Nachfolge „nicht ausbleiben kann".[1]) Erweis ist der Glaube, der im Blick auf Christus der Vergebung, des gnädigen, uns zugewandten Gotteswillens gewiß sein kann und in seiner trauenden demütigen Zuversicht die Gemeinschaft der Versöhnung hat. Erweis ist das Wirksamwerden des Urbildes im Leben des Glaubens. Erweis ist das Evangelium Christi als kirchengründende Predigt, als geschichtlich wirkende Lebensmacht.

Deutung und Zusammenfassung des Evangeliums ist die Rechtfertigungsbotschaft, wie sie die Reformation, der Reformator aus tiefem persönlichem Ringen der Kirche neu erschlossen hat. Es ist eine Probe für alle Versöhnungslehre, daß sie das Evangelium der Reformation, die Rechtfertigungsbotschaft in ihrer Bedeutung verständlich macht. Der Sohn, der der Vertreter ist, ist das Evangelium als der lebendige, schöpferische Versöhnungsruf Gottes. Aus der Anschauung Christi empfängt die Rechtfertigungsbotschaft zuhöchst ihren Inhalt. Es ist ihre Aufgabe, den entscheidenden Grundzug für die Glaubensaneignung herauszuheben. Gott vergibt dem bußfertigen Glauben, indem er Versöhnung stiftet; richtend-rettend ruft er in die Gemeinschaft, in den Dienst der heiligen Liebe, die ewiges Leben

[1]) Vgl. Kähler, Wissenschaft d. christl. Lehre 370.

schenkt. Das ist das Evangelium, das der Glaube „in Christo" ergreift. Die Rechtfertigungsbotschaft trägt das Gericht in sich, das „Zunichtewerden vor Gott"; aber eben als Gericht der Gnade, die in der Glaubensgemeinschaft der Versöhnung neues Leben eröffnet aus dem Quell der heiligen Liebe. Es bleibt das unvergängliche Recht der reformatorischen Rechtfertigungslehre, daß sie ins Licht stellt, wie dieser Ruf Gottes, immer neu angeeignet, die Lösung der Lebensfrage ist.

Am Rechtfertigungsgedanken kann sich eine starke „theozentrische" Frömmigkeit bilden. Gerade in ihrem Theozentrismus ist die Rechtfertigungslehre Deutung der geschichtlichen Offenbarung, die nur als Gottes Ruf zu würdigen ist. In ihrer theozentrischen Einstellung kann diese Frömmigkeit freilich auch wohl hinwegeilen über die „geschichtliche" Begründung; und darin liegt eine Gefahr. Auf die Dauer kann es gewiß nicht ohne Folgen sein, wenn man vergißt oder verdunkelt oder bloß noch in dem allgemeinen Zusammenhang mit dem Christuszeugnis der Kirche festhält, daß Christus der Ruf der richtenden Gnade ist, wie sie der Rechtfertigungsglaube ergreift. Aber diese Vereinseitigung des reformatorischen Evangeliums kann und soll für die „heilsgeschichtliche" Theologie eine Mahnung sein, den ewigen, heute, immerdar uns geltenden Ruf Gottes, die gegenwärtige Wirklichkeit der Liebe Gottes in Christo deutlich zu machen.

2.

Der Glaube blickt auf den geschichtlichen Jesus, gerade auch als Versöhnungsglaube. Aus dem geschichtlichen Bild empfängt der Gottesruf seine anschauliche Lebendigkeit, in der er überführende Kraft hat. Die Betrachtung Jesu soll zeitgeschichtlich sein, weil im Zeitgeschichtlichen das Leben anschaulich ist. Darum muß der Glaube auch der geschichtlichen Forschung dankbar sein. Aber er kann freilich nicht im Bannkreis der Zeitgeschichte bleiben. In all seiner Geschichtlichkeit hat das Bild etwas Durchscheinendes. Jesus ist jüdischer Rabbi und ist es doch nicht. Er ist der Menschheitsheiland. Er wird es dem Glauben aller Zeiten. Das Bild leuchtet mit seinem Gehalt in der geschichtlichen Gegenwart auf, ohne sich darum aus seiner Geschichte zu lösen. Deshalb kann es so vielfältige Spiegelung

finden. Über die Spiegelbilder schnellfertig abzuurteilen von dem echten historischen Jesusbild aus, dem neuesten Ergebnis der Wissenschaft (das doch seinerseits auch immer ein Spiegelbild ist aus dem Geist seiner Zeit und seiner Verkünder), ist historische Torheit, ist Einseitigkeit, die sich rächen muß. Bei dem geschichtlich-übergeschichtlichen Christusbild gewinnt der Satz, daß die Gegenwart sich mit ihrer Deutung und Aneignung die „Geschichte" erbaut, seinen tiefen sonderen Sinn. Man darf ihn nur nicht dahin verstehen, daß die geschichtliche Wirklichkeit aufgenommen, abgelöst werde durch den Mythos. Was Jesus ist, ist er, weil er das war, was er war. An dem was er war, muß sich sein Bild immer neu bereichern, vertiefen, zurechtstellen. Dadurch bekommt die Geschichtsforschung ihre „kritische" Sendung in und mit dem Dienst des Aufbauens. Aber andrerseits: was er war, enthüllt sich gerade auch in dem, was er dem Glauben ist und wird. Das Christusbild in seiner lebendigen Wirklichkeit, der „wirkliche geschichtliche Christus", führt uns auf das Geheimnis der Geschichtsmystik.

„Geschichtsmystik", der paradoxe Begriff muß Widerspruch, muß Kopfschütteln hervorrufen. Dazu sind die Begriffe Geschichte und Mystik herkömmlich zu gegensätzlich gebildet. Aber die Wirklichkeit des Christusglaubens erhebt sich eben paradox über diese herkömmlichen Begriffe. Der Glaube haftet an der „Geschichte". Gerade die Vergangenheit in ihrer Abgeschlossenheit, ihrer Unwiderruflichkeit ist ihm Verbürgung, Erscheinung der für ewig geltenden Gnade und der sicheren Verwirklichung ihres Rats: Gott hat die Welt sich versöhnt, Gott hat den Sohn gegeben. Aber darin tritt doch eben wieder die Abzielung auf die Gegenwart hervor. Die Geschichte, die Glaubens-Grund ist, kann nicht einfach vergangene Geschichte sein, sie ist „übergeschichtlich", sie wird in ahnendem Schauen und Erleben Gegenwart, bleibende Gegenwart. Der Christus-Glaube hat eine eigene Geschichtsmystik. Es ist Aufgabe der Theologie, sie zu durchleuchten; wie mich dünkt, heute, da wir den Historismus in Wahrung und Befreiung seiner Wahrheit zu überwinden haben, eine ihrer allerwichtigsten Aufgaben. Paulus und Luther lassen diese Geschichtsmystik, dieses Übergeschichtlichwerden des Geschichtlichen, dieses Gegenwärtigwerden und Wirksamsein Christi,

dieses Gegenwärtighaben und Anteilgewinnen des Glaubens, dieses „Sein in Christo“ beobachten.[1]) Unüberbietbar einfach und tief spricht Paul Gerhardt — gewiß als Lutherschüler — das Geheimnis dieser Geschichtsmystik des Glaubens aus in betender Vergegenwärtigung der Stunde, in der sich die tiefste Lebensfrage zusammendrängt: „Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod und laß mich sehn dein Bilde in deiner Kreuzesnot“. Und bezeugt sie nicht jeder Cruzifixus, der die Glaubensblicke zu dem gegenwärtigen Sünderheiland wendet? Und jede Abendmahlsfeier, in der der Herr der Gemeinde den Glaubenden naht als der, der sich für sie geopfert hat und dadurch und so mit ihnen verbunden ist als ihr Erlöser für Zeit und Ewigkeit? Und jedes Gebet „im Namen Jesu“? Nicht zuletzt sind auch Zeugen alle, die im Wort Jesu, in seinem Bild den uns heute geltenden unbedingten Anspruch, mehr: die andringende, die urbildliche schöpferische Lebensmacht, den Geist Christi, den lebendigen, den ewigen Christus spüren.

Diese eigene Geschichtsmystik geht ein in die Glaubensanschauung von dem lebendigen Herrn. Nur aus ihr ist sie voll zu würdigen. Sie ist nicht gewürdigt, wenn man bloß eine Folgerung aus dem gotteinigen Leben des Geschichtlichen darin sieht, als Probe auf seine Schätzung. So hätte sie für den Glauben keine unmittelbare Gegenwartsbedeutung. Für ihn wäre nur etwa die geschichtliche Tatsache der Auferweckung als Siegel auf die geschehene Versöhnung, als Gottes Bekenntnis zum Sohn wichtig. Die Gegenwartsbedeutung empfängt die Anschauung auch nicht aus der allgemeinen Vorstellung von dem himmlischen König — die für die Geschlossenheit des Gottesglaubens gefährlich werden kann — und auch noch nicht aus dem Gedanken

[1]) Für die paulinische Christusmystik darf ich auf NKZ 1920, S. 213—260 verweisen. Ist es gegenüber so glänzenden, tief eindringenden Lutherdarstellungen, wie sie uns neuestens R. Seeberg, K. Holl, H. Boehmer geschenkt haben, undankbar, den Wunsch nach weiterer Durchleuchtung der Lutherschen „Christusmystik“ zu äußern? Es scheint mir ein Verdienst von O. Ritschl, die wundervolle Anschauung von der Christusgemeinschaft und dem Austausch von Gerechtigkeit und Sünde in den Mittelpunkt gerückt zu haben (Dogmengesch. d. Protest. II, 125 ff.). Das Ineinander von „ideellen Beziehungen“ und „realen Wirkungen“, das nach Ritschl durch seine logische Ungeklärtheit der eigentliche Grund für die Schwierigkeiten des theologischen Verständnisses ist (132), dürfte m. E. aus der Glaubensmystik seine Aufhellung bekommen.

eines Geistprinzips, das die Rede von dem lebendigen Christus meinen soll. Die empfängt sie aus dem besonderen Lebensinhalt, das heißt aber aus der Geschichtsmystik. Das Bild, das Wirken des Geschichtlichen, gibt in seinem Übergeschichtlichwerden dem Wirken, dem Leben des Erhöhten den Inhalt. Das Bild wird wirksam. Die Aneignung des Versöhners wird die Zueignung der Versöhnung. Christus wird der Heiland, der lebendige Herr, damit ist seine Wirksamkeit, seine Geistlebendigkeit, seine Wirklichkeit gekennzeichnet. Fragen wir aber nach dem Geheimnis solches wirksamen Gegenwärtigwerdens, suchen wir es begrifflich zu fassen, so bietet sich uns die Formel der Offenbarungsanschauung dar. „Gott in Christo“, das ist das Geheimnis dieses Lebens, das schließt das Gegenwärtigwerden ein. Gott war in Christo, darum ist diese Geschichte übergeschichtlich; darum entsteht an ihr die Geschichtsmystik des Christusglaubens: Gott ist in Christo. „Mystik“ besagt dabei nicht allgemein das Geheimnisvolle, die „irrationale“ Authebung der Zeit; damit ist die Bedeutung dieses eigentümlichen Geschichtserlebnisses bezeichnet: Geschichte hineingezogen in die erlebende Innerlichkeit lebendigen Gottesglaubens. Bedarf der Ausdruck noch der Rechtfertigung? Dann ist sie darin zu finden, daß diese Geschichtsmystik des Glaubens sich als Lösung der Frage der Mystik darstellt.

Die Frage der Mystik klopft an die Pforte der Dogmatik. Sie drängt an sie heran aus der geistigen Lage; sie wird ihr zugetragen durch die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Die Frage ist schwerlich schon gelöst mit einer Gegensetzung von prophetischer und mystischer Frömmigkeit, die bei einem Paulus wie bei einem Luther wesensfremde Verbindung, „Synkretismus“, festzustellen zwingt. Der Glaube ist gewiß Widerpart zur reinen, geschichtslosen, in Seelen- und Welterlebnis gründenden „Mystik“, die den Menschen in eitler genießender Gefühligkeit zur Selbstvergötterung verführt oder zum Untertauchen im Meer der All-Gottheit treibt. Das ist die unbestreitbare Wahrheit in all dem — von Vorwürfen überströmenden — Ankämpfen wider die mystische, die neuplatonische, die hellenische „Sonderreligion“, die sich in das Christentum, sogar auch das evangelische, einzuschleichen verstanden hat. Aber ist dadurch aller innere Zusammenhang ausgeschlossen? Man darf nicht bloß auf die

reine, neuplatonische Mystik starren und sie immer schon in allen „Anbahnungen“ sehen. So würdigt man nicht die mystische Frömmigkeitsbewegung, ihre Wahrheit, ihren geschichtlichen, ihren inneren Zusammenhang mit lebendiger Glaubensfrömmigkeit. Der Mystiker kehrt ein, dringt ein. Er sucht in Innenschau und Innerlichkeitserlebnis das Jenseits, die Wirklichkeit Gottes, getrieben von der Sehnsucht nach Anteilhaben, nach Einheit. Hat der Mystiker Gott?? Erschütternde Antwort, sehr verneinend, gibt für das Urteil und Empfinden des Glaubens der Zug zur Selbstvergottung, gibt ebenso das Versinken im Unendlichen, im „Nichts“. Die „Mystik“ hat den Ansatz der Einkehr und hat das Sehnen, das heiße, das sich übersteigernde, das ohnmächtige, das irrestrebende, das sich verlierende Sehnen. Wo winkt Erfüllung? Die Mystik ist Aufrollung des religiösen Problems. Der Glaube weiß sich als die Lösung. Der Mystiker hat Gott, indem er glaubt, sofern er glaubt. Der Glaube hat eine Innenschau, hat eine Innerlichkeit, in der ihm — nach seiner Überzeugung — Verbindung mit Gott wird; er hat Erfüllung für die Wahrheit und die Sehnsucht der Mystik. Aber eben damit ist gesagt, daß der Glaube seine eigene Mystik hat. Sie zu durchleuchten ist Aufgabe der historischen, ist vor allem auch Aufgabe der systematischen Theologie.

Im Streit um die Mystik hat es sich der Theologie immer wieder aufgedrängt, daß die Glaubensfrömmigkeit auch ein „mystisches Element“, eine „mystische Seite“ hat. Persönliches Christentum ist ja doch nicht bloß Aufnahme und Befolgung von gewissen „Grundsätzen“ und Überzeugungen. Dann freilich wäre es ganz unmystisch. Es ginge auf in seiner äußeren Weltwirklichkeit. Gottes Wirklichkeit ist für ein solches ganz unmystisches Christentum die Transzendenz, von der wir bestimmt sind, aus der wir wohl auch Geisteskräfte empfangen, von der wir irgendwie durch ein zukünftiges Eingehen in das ewige Gottesreich die Vollendung erwarten. Moralismus und Dogmatismus werden notwendig zur schleichenden Gefahr. Die Gefahr ist nicht gebannt mit der Einordnung in den Lebenszusammenhang der „kirchlichen“ Gemeinschaft; er ist ja von denselben Feinden bedroht. Eine gewisse Gefühlsbetonung der Überzeugung ändert nichts wesentlich; sie ist auch dem Rationalismus

nicht fremd. Was fehlt? Was ist verdeckt, vielleicht verkümmert? Die lebendige Innerlichkeit, die „mystische“ Subjektivität. Ihr Zeugnis, ihre Erscheinung, ihr Quell ist das Gebet. Das Gebet nicht in einer mystischen Sonderform, nein, das Gebet des Glaubens — wenn anders es Einkehr, Eingang in das Heiligtum ist, Nahen zu Gott, vor dem wir offenbar sind und im Gebet uns offenbar machen.

Christenleben hat seine „mystische“ Innenschau, seine „mystische“ Innerlichkeit. Es muß wunderlich klingen für das Ohr, das an die Ausspielung der Ethik gegen die Mystik gewöhnt ist, — aber gerade auch das sittliche Wesen des Glaubens liefert Bestätigung. Man kann es heute vielleicht besonders anregend beobachten an den jungen Christen, die gegenüber der Verweltlichung des Kulturchristentums wieder die „radikale“ Forderung der Bergpredigt und die „radikale“ Welthoffnung des Glaubens predigen. Sie sehen den andern Lebenszusammenhang, der kommen soll; sie sind von ihm erfaßt. Aber den Erweis liefert auch jede tiefe aus dem Glauben geborene Liebe. Nicht bloß sofern sie aufquillt und ihre Kraft zieht aus der schöpferischen, „mystischen“ Innerlichkeit des Geistes. Auch durch die ihr eigene Innenschau der Welt. Arbeitender, kämpfender, leidender, hoffender, liebender Glaube ist auf das Gottesreich gerichtet, das sich geheimnisvoll anbahnt unter allem Gegensatz. Und die Liebe glaubt, ahnt, sieht, liebt vor Gott im Nächsten unter aller Verborgenheit das Gotteskind mit der ewigen Bestimmung. Der Glaube hat kraft „mystischer“ Innenschau etwas vor Augen, was verborgen ist, und was er vor Augen hat, das bewegt ihn innerlich, und dadurch wird Haltung, Tat, Leben in der Sinnenwirklichkeit entscheidend bestimmt.

Wie fassen wir diese mystische Innerlichkeit in ihrem Wesensgesetz? Die alte schlichte Formel „vor Gott“ weist uns den Weg. Sie kennzeichnet das Bewußtein des Beters: er steht vor Gott. Sie kennzeichnet die Lebensführung des Glaubenden: er wandelt in der Welt vor Gott. Sie umschließt so die „Mystik“ mit der „Ethik“, beschreibt das Innerlichkeitserlebnis und deutet zugleich die Einstellung an, aus der sich eine neue Weltansicht für das Handeln ergibt. „Vor Gott“ — damit ist zunächst eine Bewußtseinshaltung ausgesagt. Gottes Wirklichkeit erfüllt, be-

herrscht, bestimmt das Bewußtsein.[1]) Man hat Gott gegenwärtig. Er ist bewußtseinsgegenwärtig. Aber für die Überzeugung des Glaubens, dem Gott nicht bloß eine Idee, sondern Wirklichkeit, die Wirklichkeit ist, nicht bloß bewußtseinsgegenwärtig. Wir stehen, wir leben vor Gott, das heißt: er hat uns gegenwärtig, wir sind vor ihm gegenwärtig, er ist mit seiner Gegenwart bei uns, über uns, um uns, wir können ihm nicht entrinnen. Dies Bewußtsein ist auch nicht ausgetilgt, es schwingt mit auch bei dem Gefühl der Gottverlassenheit, der Gottesferne. Er ist fern für Schuldgefühl und Sehnsucht, fern als der Gott des Heils, weil sein Wille abgekehrt ist, sein muß. Und doch sind wir vor ihm, und doch hat er uns in seiner Hand. Das Bewußtsein ist mannigfaltig, es wandelt sich mit der persönlichen Beziehung; und ist doch eins als Gottesbewußtsein. Es hat seine Vollendung für den glaubenden Menschen, wenn die hilfreiche Nähe, wenn die Gnadengegenwart erlebt wird. Aber auch dann trägt es das Geheimnis der Gotteswirklichkeit in sich, das auf kommende Entschleierung wartet. Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Gedanke der Gegenwart, der Nähe Gottes neuerdings im religiösen Denken hier und da hervortritt. In mannigfacher Verarbeitung spiegelt sich die Bedeutung[2]). Wichtiger als alle „spe-

---

[1]) Darum ist es sehr zu begrüßen, daß R. Otto in seiner wertvollen Untersuchung „Mystische und gläubige Frömmigkeit" (Aufsätze das Numinose betreffend, 1923, S. 71 ff.) den Gedanken der Mneme Theoy (vgl. griech. Väter) in den Blickpunkt rückt. Von da aus muß sich eine neue Würdigung des innern Zusammenhangs eröffnen. Das erhellt klar bei Otto, wenn mir freilich auch das Problem der Mystik bei ihm verdeckt zu sein scheint, das oben herausgehoben ist. Sehr beachtenswert sind auch Kattenbuschs Bemerkungen, Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1923, S. 161, 163 („Alles, was in der Mystik nur lebendige Vergegenwärtigung Gottes ist, nimmt der Glaube dankbar hin"). Vom Geistgedanken her kommt Schaeder zu meiner Freude zur Schätzung der „Glaubensmystik" mit dem gleichen Grundgedanken der Gegenwart Gottes und Christi (s. jetzt Das Geistproblem der Theologie, 1924, S. 118 ff.). Man kann dabei auch an ein Wort Ottos denken: „Wer aber Geist sagt, der sagt Mystik" (Aufs. S. 107). Mir ist die Aufhellung von der Offenbarung und dem Glauben, der „Bewußtseinsgegenwart", her entscheidend wichtig.

[2]) Als Zeugen unter den Dogmatikern sind zu nennen Seeberg (Nähe und Allgegenwart Gottes, 1911), Stange (Die Wahrheit des Christusglaubens, 1915, S. 121 f. — Gegenwart gerade auch im Gerichtserlebnis), H. Stephan (Glaubenslehre, 1921, S. 94 ff. — die Nähe Gottes neben der Heiligkeit als die andere Seite der christlichen Gotteserkenntnis, vgl. Seeberg), auch Schlatter (Dogma 365 f. —

kulative" Verwertung, die etwa in der Gegenwart die Einheit von Transzendenz und Immanenz, von persönlicher Überweltlichkeit und wirksamer Innerweltlichkeit aufzeigt, ist die Deutung der Glaubensmystik. Der Gedanke des gegenwärtigen Gottes leuchtet ebenso hinein in das Gewissenserlebnis von Zorn und Heiligkeit, wie in das beseligende Innewerden der dem Geschöpf, dem Sünder sich nahenden Gnade. Darum ist Tersteegens Andachtslied, das den Gedanken, das Bewußtsein lebendig macht, auch solchen lieb und wert, die von neuplatonischer Mystik sich durch unüberbrückbare Kluft geschieden wissen. Evangelische Glaubensfrömmigkeit kann und soll nur nie vergessen, daß der Glaube die Gegenwart erfaßt in der Bewußtseinsgegenwart, durch den Dienst des Wortes, in dem Gott nahekommt; das ist der Schutz gegen alles Schwärmertum, gegen trügerische und abgründige Gefühligkeit.

Solches Wesensverständnis christlicher Glaubensmystik weist unmittelbar auf den Lebensquell. Der Glaubende kann Gott nahen, kann vor Gott leben, weil Gott ihm genaht, ihm offenbar geworden ist. Gott naht in Offenbarung mancherlei Art, er naht im Gewissenserlebnis, naht in wunderbarer Führung. Aber all dies Nahen wird recht eigentlich erst erschlossen durch die persönliche Offenbarung, das Nahekommen in Christo. So wird die Verwachsenheit der Glaubensmystik mit dem Christusglauben verständlich. Erst in der Christusmystik kann sie sich entfalten. Die „in Christo" glaubend Gott ergreifen, nahen zu Gott, leben vor ihm „in Christo". Damit daß Christus ihm der lebendige, gegenwärtige wird, weiß sich der Glaubende in einen andern,

---

Allgegenwart Jesu). Als Religionspsychologen und -philosophen James (Die religiöse Erfahrung[2], S. 55 f. u. ö.), Troeltsch (Gesammelte Schriften II, 493 = Kult. der Gegenw. I, 4[1], S. 484 f.), Heiler (Das Gebet[1], 119 ff., 202 f., 259, 325), weiter Eucken (Wahrheitsgehalt[2], 312), Görland (Religionsphilos. 155, 231, 267 f.: die Nähe Gottes, die zugleich die Ferne Gottes ist). Als unmittelbarer Zeuge der Frömmigkeit endlich Sadhu Sundar Singh, der Christ des Ostens, dessen Christusmystik eben in dem Bewußtsein der Gegenwart seine Einheit hat mit der christlichen Gottesmystik eines Tersteegen, Jung-Stilling usw. (Zeugnisse s. Streeter und Appasamy, Der Sadhu, deutsch, 1922, S. 47, Heiler, S. Sundar Singh, 1924, S. 88, 126 — Gegenwart Gottes vgl. Zu des Meisters Füßen, 1923, S. 5 f.). Für moderne „Schelersche" Religionsphilosophie O. Gründler, Elemente zu einer Religionsphilos. auf phänomenologischer Grundlage, 1922, S. 12.

neuen Lebenszusammenhang versetzt. Christum gegenwärtig haben, mit ihm verbunden sein, wird die Verbundenheit mit Gott, dem Ewigen, dem Heiligen, der über all unser Fassen ist. So schließt sich der Kreis. Die geschichtliche Offenbarung zeigt ihre Bedeutung, indem sie in einer eigentümlichen Geschichtsmystik lebendig wird; auf sie weist die Mystik christlichen Gottesglaubens zurück. Mystik und Geschichte sind geeint in der Geschichtsmystik des Glaubens.

Diese „Geschichtsmystik" eröffnet dem Glauben die Befreiung vom Bann des geschichtlichen Lebens. Durch die Geschichte als Offenbarung wird ihm die „persönliche" Verbindung mit dem überweltlichen Gott. Wie ernst es ihm ist mit dem „mystischen" Anspruch der Verbundenheit, beweist der Geistgedanke: im Leben des Glaubenden waltet die Lebensmacht des göttlichen Geistes. An dem „Absterben", das über das alte erd-, ich-, sündengebundene Leben kommt, erprobt es sich, daß es ein neuer Lebenszusammenhang des Geistes ist, in den das Ich versetzt ist. Dies Verhältnis zu dem überweltlichen Herrn der Geschichte gibt die Freiheit, die Selbständigkeit, die freimachende Hoffnung gegenüber der uns umfangenden Geschichte. Ihr Bann ist gebrochen. Der Fluch des Historismus muß weichen. Aber solche Erhebung über die Geschichte bedeutet nicht, daß der Mensch der Aufgabe des geschichtlichen Lebens enthoben wird. Es ist ein sonderes Anliegen evangelischer Ethik, daß dieser Aufgabe ihr Recht, ihr Ernst gewahrt bleibe. Daher die Auflehnung wider alle „weltflüchtige" Mystik. Die Geschichtsmystik des Glaubens wird von dem Widerspruch nicht getroffen. Weltflucht ist ihr gewehrt durch ihre geschichtliche Begründung wie durch das Wesensgesetz der Glaubensmystik. Durch die Geschichte ist dem Glauben Offenbarung geworden. Die Geschichte ist geheiligt. Gott hat sie sich angeeignet. Darum kann aus dieser Geschichtsmystik ein freudiges Ja zur Aufgabe des geschichtlichen Lebens aufsteigen. Ihr Recht fließt nicht bloß aus Naturnotwendigkeit, aus der Unausweichlichkeit der Ansprüche. Gottes Wille gibt den Beruf. Der Gott, der in Christus nahekommt, entsendet in die Welt. Die Vergegenwärtigung des Herrn, dessen Leben verzehrender Dienst war und der auch leiblicher Not gedient hat, kann nicht in quietistischem Genießertum

und tatenloser Geistigkeit enden. Sein Wort, sein Leben, sein Geist muß sich auswirken. Die Aufgabe aber besondert sich nach der geschichtlichen Stellung und Führung, durch die Gott als der Gott der Geschichte den Beruf mitteilt; und sie bekommt ihre Weite durch die Fülle des Kulturlebens, wenn anders darin Gottes gesetzgebender Schöpferwille anerkannt und bejaht werden darf. In sichtbaren Taten, durch Arbeit an und in der sichtbaren Gemeinschaft soll der verborgene und aus seiner Innerlichkeit doch ausstrahlende Lebenszusammenhang der für Gott bestimmten Menschheit gepflegt werden. Aus der Mystik des Glaubens zieht ein Leben seine Kraft, das als Ganzes Gottesdienst sein will. Diese Mystik wehrt freilich einer Kulturseligkeit, die im Diesseits untertaucht. Aber sie ist selber durch ihr Wesensgesetz die ständige Erinnerung an die Aufgabe. Sie kann nicht Vorwegnahme des jenseitigen Zieles sein wollen — so wenig wie Ersatz. Sie ist Glaubensmystik. Glauben und Schauen bleibt auch im Neuen Testament ein Gegensatz. Verbindet sich mit der innern Sammlung auf Gott, der Bewußtseinsgegenwart auch das Bewußtsein des Gegenwärtigseins und mag sich in dies Bewußtsein auch alle mystische Unmittelbarkeit ahnungsvollen Fühlens verweben, diese geheimnisvolle Gegenwart ist nicht der Aufruf zur Weltflüchtigkeit. Auch in der Art seiner Gottesgemeinschaft, seiner „Mystik“ liest der Glauben den Gotteswillen, der ihn in diese Welt stellt. Er kann und soll sie bejahen als Welt Gottes. Darum kann er sich entfalten als Vorsehungsglaube, im Trauen auf die väterliche Fürsorge und Führung, die nicht verläßt, die auch in allem Weltschicksal ihre guten Gedanken durchführt. Darum bejaht er den Dienst Gottes in der Welt.

Freilich kann und muß aus Arbeit und Kampf auch wieder die Sehnsucht hervorwachsen, die Sehnsucht nach Überwindung der Doppelheit. Ob auch gewußt, geglaubt, erlebt als Welt Gottes, so bleibt die Welt für das glaubende Ich doch Scheidung von Gott; sie ist es jedenfalls durch den Sündenfluch, der aus dem Welterlebnis nicht ausgeschieden werden kann. Auch der Vorsehungsglaube hat ein Kennzeichen daran, daß er in betendtrauendem Aufblick gegenüber dem Druck und dem Schrecken und der Unheimlichkeit der Welt sein „dennoch“ spricht. Glaubensmystik ist mit der Hoffnung verwachsen. Darin erweist sie,

daß sie Glaubensmystik ist, der die Überweltlichkeit Gottes nicht untertaucht in der Weltwirklichkeit. Sie trägt und nährt die Hoffnung auf die kommende, die jenseitige, den Schranken enthobene Gottesgemeinschaft. Sie kann sich ihrerseits als Hoffnungsmystik entfalten. In dem Ausblick findet der Anspruch, die Zuversicht des Hineinversetztseins in einen überweltlichen Lebenszusammenhang letzten, abschließenden Ausdruck. Durch die Verbindung mit der Hoffnung kann in der Mystik des Glaubens ein weltflüchtiger Zug hervorgetrieben werden. Aber das ist sowenig eine Widerlegung der Mystik wie die Verdiesseitigung und Verweltlichung des Christentums, die im Gefolge „christlicher“ Kulturethik verwüstend einhergeht, eine Widerlegung des geschichtlichen Weltberufs ist. Die Zukunftsrichtung, die Hoffnung hat ihre große Sendung. Sie ist die Überwindung aller Diesseitstrunkenheit, sie belebt erlahmende Spannkraft und sichert dem geschichtlichen Leben tiefsten Sinn und schwersten Verantwortungsernst: es gilt sich einzuleben in „überweltliches“, „ewiges Leben“. Die Mystik des Glaubens aber ist berufen, diese Kräfte in der Vergegenwärtigung des Ewigen fruchtbar zu machen. Man darf auch daran erinnern, wie religionsgeschichtliche Betrachtung der neutestamentlichen Frömmigkeit die Mystik mit ihrem gegenwärtigen „Gottes- und Christus-Erlebnis“ als Gegengewicht gegen den Eschatologismus behandelt. So erweist das Urteil seine Berechtigung, daß gerade die Mystik des Glaubens dem Christenleben in seiner Spannung zwischen Welt und Überwelt, Zeit und Ewigkeit seine Gesundheit erhält.

Bei all ihrer Lebensbedeutung kann die Mystik des Glaubens zurücktreten. Die „mystische“ Einkehr kann ja auch geschichtliches Leben nicht anders als in „Augenblicken“ erfüllen; sie wird bestimmend durch die Kette von Augenblicken. Mit Gott, vor Gott leben heißt nicht ständig sich offenbar machen vor Gott. Einseitige Pflege des mystischen Gottesverkehrs kann, muß zur Gefahr werden. Der Gottesglaube wirkt auch in seiner Verobjektivierung als Grundsatz und Überzeugung. Die Individualität des Lebens will beachtet sein. Die Menschen sind verschieden, die Zeiten sind es. Das Getrenntsein von Gott kann die Stimmung beherrschen vor allem Gefühl „mystischer“ Nähe und Verbundenheit. So bekommt das Leben seine Gestalt durch

tapfere Bewährung des Vertrauens und des Gehorsams in demütiger Pflichterfüllung. Und es bleibt doch Leben vor Gott. Und die Glaubensmystik bezeichnet den einzigartigen Lebensquell. Sie wirkt im Verborgenen, auch wo sie von Weltwirklichkeit und Weltdienst der Frömmigkeit scheinbar oder auch tatsächlich ganz verdeckt ist. Sie wirkt durch das Bild von Persönlichkeiten, in denen sie verkörpert ist; sie wirkt durch den Einschlag, den sie in allem Christenleben durch das Gebet, den sie durch das Christusbild hat. Es ist die Aufgabe der Theologie, den Wesenszusammenhang herauszustellen.

Man kann über die Worte streiten. Mir scheint, daß der Wortbegriff „Glaubensmystik", „Geschichtsmystik" gerade in seiner „Paradoxie", in der Zusammenschließung des so vielfach Auseinanderstrebenden für das Geheimnis des Christenglaubens kennzeichnend ist. Doch das Wort kann gleichgültig werden. Das Wort, — aber nicht die Sache, das Gegenwärtigwerden der Offenbarung im lebendigen Gottesglauben.

3.

In die Krise des Historismus hat die Dogmatik die Christusanschauung hineinzustellen, wie sie in der Geschichtsmystik des Christusglaubens die Frömmigkeit gestaltet. Sie ist für den Glauben die Lösung des Problems des Historismus. Aber das bewährt sie, indem sie *ausstrahlt* in die Weltbetrachtung. Sie *muß* ausstrahlen, weil sie *Gottes*anschauung ist. So muß man sie vor Augen haben, um sie durchscheinen zu sehen in ihrer ganzen geheimnisvollen Leuchtkraft. Darum aber hat es auch einen Wert, den Blick zu senken in ihre Tiefe, die im Geheimnis verschwimmt, aber im offenbaren Licht aufstrahlt. Das tut der trinitarische Glaube.

In der heilsgeschichtlichen Wirklichkeit leuchtet aus der Tiefe auf, was Gottes heilige Liebe ist; damit aber eine innere Mannigfaltigkeit, eine innere *Bewegtheit des göttlichen Personlebens*. Ahnendes Schauen kann versuchen einzudringen in das Geheimnis des Ineinanders von heiliger Selbstbehauptung, die auch abstoßen muß, Selbstdarbietung, die Selbstbedingung ist, Selbstmitteilung, die die Selbstbehauptung durch die Selbstdarbietung zum Ziele führt. Sie kann in dem Heraustreten des göttlichen

Offenbarungs- und Erlösungswillens, der in Christus „Fleisch wird“ und die Selbsterschließung Gottes im „Geist“ vermittelt, das „Mysterium“ der Gottheit, kann in der „heilsgeschichtlichen“ Trinität die ewige zu erfassen streben. Aber der trinitarische Gottesbegriff, den denkende Durchdringung der Anschauung herausbildet, bleibt jedenfalls ein „Grenzbegriff“.[1]) Wir haben das Licht, das aus geheimnisvoller Tiefe durchbricht, von der entscheidenden Offenbarung in seine Ausstrahlung hinein zu verfolgen.

Die Ausstrahlung zeigt zunächst das Bild der „Heilsgeschichte. Nach rückwärts das Bild göttlicher Erziehungsgeschichte, die der persönlichen Offenbarung den Boden bereitet. Nach vorwärts die Anschauung des von Christus ausgehenden Lebenszusammenhanges, in sich schließend die „heilsgeschichtliche“ Schätzung der Kirche, ihres Dienstes, ihrer Gemeinschaft, die Würdigung des „Wortes“, das den Ruf hineinträgt in unendlich mannigfaltiges geschichtliches Menschenleben, die Auffassung des Christenlebens in seinen geschichtlich-übergeschichtlichen Zusammenhängen. Aber durch die „Heilsgeschichte“ hindurch strahlt die Gottesanschauung hinein in das Gesamtbild des Menschheitslebens. Auf das religiös-sittliche Leben fällt Licht von der Geschichte, die die religiös-sittliche Grundfrage durch Offenbarung zur Lösung führt in der Versöhnungsgemeinschaft des Christusglaubens. Zu der Erziehung, die im „auserwählten Volk“ die Versöhnungsoffenbarung möglich macht, zur Gesetzesfrömmigkeit wie zur hoffenden Sehnsucht, die sie erweckt, gibt es etwas Entsprechendes in dem Kampf um Gott in der „natürlichen“ Menschheit außerhalb der „biblischen Religion“. Und die Erziehung zur Offenbarung hin vollzieht sich fortgehend; auch im Zeichen der Versöhnung ist die Offenbarungsreligion selber in der Breite der geschichtlichen Wirkung zunächst religiöse Erziehungsmacht. Der

---

[1]) So auch Kähler, der die oben angedeutete „Dreifaltigkeit“ des göttlichen Wirkens und Lebens feinsinnig entwickelt, „Die Wissenschaft der christl. Lehre“ [3], 332. Eins scheint mir deutlich. Eine ahnende Erkenntnis von „ewiger Wesenstrinität“ ist nicht durch einfache Zurückschau der geschichtlichen Erscheinung in die „Präexistenz“ zu gewinnen, sondern durch Aufweis der inneren Bewegung, die die offenbar und wirksam gewordene heilige Liebe als Gottes Wesen „in dreifacher persönlicher Rückbeziehung auf sich selbst“ (Kähler) in sich birgt.

Erziehung, der Vorbereitung auf die Stunde Gottes muß auch das Erleben des „Fluches“ dienen, wie er sich im Menschheitsleben, gerade auch im sittlich-religiösen auswirkt. Aber weiter noch geht die Ausstrahlung; sie durchdringt das Geistesleben der Menschheit. Geschichtsphilosophische Beleuchtung des Ganges der abendländischen Menschheit kann zeigen, wie mit dem Christentum ein neuer schöpferischer Inhalt in das Ringen des Geistes hineinkommt, der auch für eine alternde, von Untergangsgefühlen durchschauerte Welt noch Hoffnung gibt. Was historische Überschau nahebringt, bestätigt grundsätzliche Betrachtung. Wir blicken zurück auf unsere Beleuchtung des modernen Geisteslebens. Sie ist eine Ausstrahlung des Gottesglaubens. Wenn der Gottesgedanke anschaulich-lebendig ist, dann treten die Linien, die zu ihm hinstreben, deutlich hervor. Die Religion ist die Lebensfrage der Menschheit, und die Offenbarung ist die Lösung.

Die Schau kann zur „Spekulation“ begeistern. Aber sie muß dem Fluch der Unwahrheit verfallen, wenn das Schauen genießerisch in sich selbst zur Ruhe kommen will. Sie trägt starke Spannung in sich, die Spannung drängenden Anspruchs, unabweislichen Tataufrufs, die Spannung überwindender Hoffnung. Das Gotteslicht der großen Schau muß blasser und blasser werden, wenn das Herz sich nicht entzünden lassen will. Der wollende Mensch ist hineingezogen in die Geschichte Gottes. Das „Reich Gottes“ bewährt immer neu seine Kraft als verpflichtendes Ideal. Die Christusschau sorgt für die Sammlung, daß alle andere Schau zurücktreten kann vor dem Einen: „die Liebe Christi dringet uns also“. Gerade in dem Dienst der Liebe aber kann die weltüberwindende Hoffnung einwurzeln, in der sich die Schau des Glaubens ahnungsvoll vollendet. Im Lichte der Lösung enthüllt die Not erst ihre ganze Tiefe. Die Not, die persönliche Selbstbesinnung wie geschichtsphilosophisches Nachdenken aufdecken mußte. Es ist verständlich, wenn die dogmatische „Lehre vom Menschen“ ganz beherrscht ist von dem abgründigen Rätsel, der abgründigen Wirklichkeit der Sünde, der Gottlosigkeit, der „Emanzipation“. Christliche Weltbetrachtung hat einen ausgesprochenen ethisch-religiösen „Dualismus“ zum Grundzug. Der Gottesglaube bietet die Lösung des Anstoßes in der Anschauung des geschichtsmächtigen Gottes und seines Versöhnungswaltens. Die

Lösung aber ist nicht Lösung, mag auch alle Glut der Tatbegeisterung sich hineinlegen, ohne den eschatologischen Ausblick. Zum Ausschauen auf die „kommende", die „jenseitige" Vollendung drängt Fragment, Gebrochenheit, Verwicklung des Persönlichkeitslebens, drängt das Rätsel der Geschichte. Eschatologie fordert und trägt zugleich die Mystik des Glaubens. Auf Eschatologie ist die Heilsgeschichte angelegt. Sie weist vor allem über sich hinaus durch die schmerzliche Schranke der „Partikularität". Je weiter die Menschheitsschau wird, desto stärker muß die Beschränktheit des geschichtlichen Wirkungsbereiches der „Weltversöhnung" empfunden werden; sie leitet zu dem Gedanken, der Ahnung der kommenden Entscheidung gegenüber dem offenbaren Gottesruf. Die Eschatologie des Glaubens eröffnet dem Einzelnen den Ausblick auf Entscheidung, auf Gericht und Läuterung, auf Vollendung. Sie muß auch der Geschichte durch Zusammenschau mit der transzendenten Vollendung Sinn, Ziel, letzte Erfüllung sichern. Am eschatologischen Ausblick erprobt sich die Kraft und Klarheit des Gottesglaubens. Eben darum ist es wohl verständlich, daß gerade hier die Christusanschauung, aus der der Gottesglaube Kraft und Klarheit schöpft, hervortritt. Das „Gott in Christo" leiht der sonst im Transzendenten leicht verschwimmenden Hoffnung die Faßlichkeit und Anschaulichkeit: „daheim beim Herrn", „Königsherrschaft Christi", eben so „Gott alles in allen".

Die Weltbetrachtung hat umfassende Weite. Sie bietet dem Gottesglauben mannigfache Bestätigung, indem sie die Wirklichkeit deutend verständlich macht. Aber die Theologie betrügt sich, wenn sie darüber die einzigartige heilsgeschichtliche Begründung im Christusglauben fahren oder auch nur zurücktreten läßt. Die Versuchung ist wohl verständlich. Das Problem der Kritik verliert so seine peinliche Schärfe. Eine allgemeine theistische Geschichtsphilosophie verträgt sich besser mit vermeintlichen oder wirklichen Ergebnissen der historischen Kritik; sie braucht nicht leicht den „Radikalismus" zu fürchten. Aber soll das Licht sich nicht verlieren, so darf die einzigartige Lichtquelle nicht verdunkelt werden. Die Theologie kann dem Problem nicht entfliehen. Es heischt eine letzte abschließende kritische Erörterung. Der Glaube hat seine Christus-

anschauung. Ihre Durchleuchtung und Entfaltung ist die vornehmste, die eigenste Aufgabe der Dogmatik. Sie darf sich darin nicht stören lassen durch eine historische Kritik, die die geschichtliche Grundlage zersetzt oder in das Nebelmeer des Mythus versinken läßt. Aber sie muß sich freilich auseinandersetzen mit ihrem Anspruch.

Sie kann, sie muß zunächst die Selbständigkeit des Christusglaubens bewußt machen. Er hat sein Christusbild, das sich im Leben als Offenbarung des Ewigen, als Gottes Offenbarung bewährt, und er lebt vom Christusgeist, — was immer die „historische Kritik“ sagt. So kann ein immer schärfer sich zuspitzender Dualismus die Losung werden, der Dualismus zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen der „Historie“ der Kritik und der „Geschichte“, die dem Glauben Erschließung des Ewigen, des „Übergeschichtlichen“ wird. Die Losung hat ein tiefes Wahrheitsrecht; die Glaubenden aus den verschiedenen theologischen Lagern betätigen es irgendwie. So wird einerseits der wissenschaftlichen Arbeit freie Bahn eröffnet, andrerseits dem Glauben sein Heiligtum gewahrt. Die Wissenschaft kann dem Glauben nicht rauben, was des Glaubens ist. Der Dualismus ist mit großer Wucht und Überzeugung als die Rettung aus der Not des kritischen Historismus verkündet.[1]) Aber kann sich die Theologie mit dieser Lösung begnügen? Es ist nicht die einzige, es ist nicht die ganze Lösung. Von „rechts“ und „links“ erhebt sich die Anfechtung. Der Wirklichkeitsanspruch der historischen Wissenschaft, die doch die „geschichtliche Wahrheit“ darbieten will, verlangt Anerkennung oder — Bestreitung. Soll denn nicht auch die historische Erkenntnis irgendwie dienen? Soll ihr Dienst etwa nur darin bestehen, daß der Glaube auch hier lernt, sein „dennoch“ zu sprechen, d. h. die „Weltweisheit“ aus seinem heiligen Bezirk zu verbannen? Bei ernsthafter wissenschaftlicher Bejahung können die kritischen Ergebnisse nicht wohl ohne Einfluß bleiben. Wenn nicht kritische Auseinandersetzung eingreift, wird Angleichung für den Christusglauben eine kaum zu umgehende Nötigung. Entscheidung fordernd steigt ein Entweder-oder auf. Entweder die Theologie unterwirft sich der ent-

[1]) Bei einem Rückblick muß sich hier vor andern der Name Wilh. Herrmann aufdrängen. Eine Linie geht von hier aus in die Barth-Bewegung hinein.

schlossenen Kritik; dann fällt die Dogmatik des Christusglaubens hin und an ihre Stelle tritt eine allgemeine Religionsphilosophie, die den Christusglauben „soziologisch“ würdigen kann. Oder aber die Theologie antwortet aus der tiefen Überzeugung ihres Rechts der Kritik mit Kritik.

Diese Kritik wird als positive Kritik in der Arbeit an der Sache erfolgen, in der historischen Forschung selber. Aber dabei wird sie immer wieder auf das Problem der historischen Methode stoßen; in dem Kampf der Anschauungen um die geschichtliche Wirklichkeit des Lebens Jesu hat es seine eindrucksvollste Darstellung. Geschichtskritische Besinnung hat es zu klären. Die oben erarbeitete Einsicht in die Entstehung des modernen „antisupranaturalistischen“ Historismus kann ihren Dienst leisten. Systematische Untersuchung der Bedingungen historischen Erkennens bestätigt das Ergebnis. In die historische Arbeit verschlingt sich notwendig im Beurteilen des „Möglichen“, im „Verstehen“, in der Auffassung der Erscheinungen wie ihrer Zusammenhänge ein bestimmendes Weltanschauungselement. Damit bekommt der Gegensatz seine klare Fassung. Es handelt sich letztlich nicht um den Zwiespalt von Wissenschaft und Glauben, sondern um das Ringen der Weltanschauung in der Wissenschaft selber.[1]) Mit dem trügerischen Schein rein „objektiver“ Wahrheitsfeststellung verliert die „Kritik“ ihren Anstoß. Die Überzeugung, daß man von den Weltanschauungsvoraussetzungen des Christusglaubens aus auch der geschichtlichen Wirklichkeit besser beikommt, kann sich entfalten.

Es lebt freilich etwas in dem wissenschaftlichen „Sinn“, was sich gegen die Lösung des Dualismus wie gegen die „Kritik der Kritik“ sträubt; das ist der Wissenschafts-Rationalismus. Er will die Wissenschaft nicht irgendwie beiseitegeschoben sehen, möchte sie aber andrerseits auch nicht in die „irrationale“ Subjektivität von Glaube und Weltanschauung hineinreißen lassen. Dieser

---

[1]) Hier genügt die kurze Feststellung. Für die Ausführung darf ich auf frühere Darlegung verweisen, Historisch-krit. Schriftforschung und Bibelglaube[2], 164 ff., 188 ff. Dem Problem des Weltanschauungseinschlags entgeht auch nicht der Versuch der Abgrenzung von „exakter“ Forschung und Glaubensbetrachtung am historischen Gegenstand selber, s. S. 162 ff. Über den Dualismus ebendort S. 147 ff.

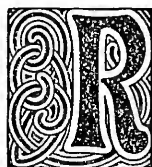
Rationalismus ist um den Fortschritt der Forschung zweifellos sehr verdient; aber er bedarf der Läuterung. Er ist für die Theologie eine ernste Gefahr; und nicht bloß für sie. Die Entwicklung des Geisteslebens tut das Ihre, der Theologie ihre Aufgabe gegenüber einem selbstherrlichen Rationalismus zu erleichtern. Das ist vielleicht die bedeutsamste Beleuchtung, die die Gegenwart mit ihrem geschichtlichen Erbe der Arbeit der Theologie gibt.

Drittes Buch.

Der Irrationalismus und die Theologie des Glaubens.

I.

Der Durchbruch des Irrationalismus durch die Kultur des Rationalismus.



Rationalismus ist von Anfang an ein Merkmal der neuzeitlichen Kulturbewegung. Die Selbstbefreiung der Vernunft von Autorität und Tradition steht am Beginn. Aus ihr erwächst die neuzeitliche „Wissenschaft". Sie wird weithin der Abgott der Moderne. Im modernen Monismus konnte sie den wahnwitzigen Anspruch erheben, auch die Religion zu gestalten. Für die Ethik ist längst die Forderung „wissenschaftlicher", d. h. nicht philosophischer oder auch geisteswissenschaftlicher, sondern naturwissenschaftlicher Begründung ausgesprochen. Mit seiner wissenschaftlichen Bildung tritt der Arzt vielfach an die Stelle des Seelsorgers oder auch des Erziehers. Die rationale Wissenschaft zeigt die Lebensgesetze; der praktische Wissenschaftler weist die Anwendung. In der Übersteigerung des Anspruchs, die kein Halt mehr zu kennen schien, spiegelt sich der Stolz der erreichten Erfolge. Einem entschlossenen Rationalismus verdankt die technische Kultur ihren märchenhaften Aufstieg. Rationale Forschung nötigt der Natur ihre Geheimnisse ab und lehrt sie den menschlichen Zwecken immer mehr dienstbar zu machen. Und rationale Ausnützung, Verteilung, Anspannung der Kräfte führt zu ungeahnten Errungenschaften. Max Weber hat in einer glänzenden Abhandlung auf der breitesten Grundlage soziologischer Studien diesen „Rationalismus" als besondere Eigentümlichkeit der neueren abendländischen Entwicklung aufgezeigt.[1])

Aber gerade durch die allseitige stärkste Ausbildung hat der Rationalismus seine Grenzen, seine Gefahren offenbaren müssen. So ringt sich aus der „rationalistischen" Kultur ein „Irratio-

[1]) Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 1920, S. 1 ff. (11 f.).

nalismus“ empor. Irrationalismus — der Sinn für das vielgestaltige „Irrationale“, für die Vernunfterhabenheit des Wirklichen und des Lebens, für das Widervernünftige darin, aber wohl auch für das lösende Wort des Übervernünftigen. Irrationalismus — die demütige oder auch schmerzlich aufbegehrende Anerkennung der Grenzen von „Vernunft und Wissenschaft“, das Empfinden für das Leben und seinen „Primat“ und zugleich die Erkenntnis, das Erlebnis seines Widerspruchs und seiner Gebrochenheit und darin und darüber zuhöchst die Erhebung zu einem neuen Ideal, die Ahnung einer Rettung aus der Not, die vom Transzendenten, aus der Irrationalität der Religion kommt.[1]) Windelband hat in seiner geistvollen Überschau über die „Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts“ [2]) das Ringen des Rationalen mit dem Irrationalen zum leitenden Gesichtspunkt machen können. Die Gegenwart darf und muß die Linien durchziehen. Der Irrationalismus, oft zurückgedrängt, immer wieder durchgebrochen, kann verheerende Flut werden; aber in ihm braust ein Strom des Lebens. Die Theologie als die Wissenschaft des Irrationalen schuldet der Bewegung des Irrationalismus besondere Beachtung.

1.

Die Vernunft verhieß mit ihrer Selbstbefreiung ein neues Reich, indem sie ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit erschloß. Sie hat zwar auch in der neueren Zeit lange und immer tiefer ringen müssen mit der Versuchung, die Welt aus ihren Begriffen aufzubauen. Und das Wahrheitsrecht des Idealismus, dem das Selbsterlebnis des Geistes der Zugang zum Geheimnis der Welt, ist gerade auch durch den neueren Kritizismus herausgestellt. Aber der dogmatische Rationalismus war zum Scheitern verurteilt. Kant fühlte sich als Retter des rationalen Denkens, indem er es an die Erfahrung verwies, in der es sich gesetzgebend zu betätigen hat. Der spekulative Idealismus setzte sich kühn über seine Warnungen und Grenzsetzungen hinweg. Aber mußte er so nicht gerade den Rückschlag des Positivismus auslösen? Der

[1]) In der Ausführung über das Irrationale haben sich mir die Grundlinien gefestigt, die ich in meinem Beitrag zur Häring-Festschrift 1918 gezeichnet habe. Neuerdings handelten über den Begriff Fr. Traub (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1921) und G. Wehrung (Zeitschr. f. system. Theol., 1923).

[2]) 1909. Vgl. Kultur d. Gegenw., I, 5, S. 540.

Idealismus hat lernen müssen, das „Gegebene“ aufzunehmen. Auch die Wiedererweckung und das neue Verständnis Hegels sind dafür Zeugen. Die gegebene Wirklichkeit ruft die Vernunft ans Werk. In fortschreitender Arbeit hat sie ihr Geheimnis über Geheimnis abgerungen. Der erkennende Geist weiß die Wirklichkeit zu rationalisieren, in Begriffen und Gesetzesformeln sich ihrer Fülle, ihres Zusammenhangs zu bemächtigen. Sie ererlaubt es, und — sie bleibt doch spröde, erhaben über alles Meistern. Letztlich läßt sie das rationale Denken, das ihre Gesetzmäßigkeit entschleiert, bei dem allen doch seine Grenzen, seine Ohnmacht erfahren.

Es ist eine vertraute Beobachtung, daß das „Leben“, noch mehr, daß das Geistesleben hinausgeht über Begreifen und Erklären, daß es nicht restlos, daß es nicht mit seinem eigensten Sein eingeht in die Begriffe und Formeln. Mit Hilfe von Psychologie und Soziologie hat das rationale Denken, das in der Naturwissenschaft seine Triumphe feiert, auch das seelische, auch das geistige Leben sich zu unterwerfen versucht. Es muß ankämpfen wider den Stachel in der Anerkennung eines Geheimnisgebietes, das ihm entzogen ist. Um so wichtiger ist die Feststellung, daß die Wirklichkeit im Ganzen und gerade auch so, wie sie der Naturwissenschaft als Natur gegeben ist, alles Meisterns spottet.

Die Wirklichkeit stellt sich dar in unübersehbarer konkreter Mannigfaltigkeit und Fülle, extensiv und intensiv zunächst unfaßbar. Die individuelle Einzelwirklichkeit hat dem metaphysischen Denken in seinem spekulativen Drang immer wieder Not gemacht.[1]) Sie liefert die entscheidende Beobachtung für den Nachweis der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, wie ihn Rickert vor andern in seinem berühmten Buch aus dem Geist des Kritizismus geführt hat.[2]) Wie kann das rationale

[1]) Lehrreich das Zeugnis von „realistischen“ Idealisten wie Lotze (vgl. Logik, herausg. von Misch 1912, S. 518 u. XXXIIIf.) oder auch Eucken (Grundbegr. 89). Unter dem ganz weit gefaßten Begriff „Person“ wird die eigenartige und eigenwertige, zielstrebig selbsttätige (existierende) Einheit Grundbegriff des Systems bei W. Stern, Person und Sache, I, 1906.

[2]) Es scheint mir nicht gerade Blick für das Wesentliche, auch theologisch Bedeutsame zu bekunden, wenn auch theologische Auseinandersetzung sich auf die rein logische Unterscheidung von generalisierender Natur- und individualisierender

Denken der unübersehbaren Fülle der Einzelwirklichkeit Herr werden? Nur durch Auslese, durch Einklammern, durch Vereinfachung, durch umbildende Verarbeitung. Gerade die Naturwissenschaft als die rationale Wissenschaft ist der Beweis.[1]) Ihr Ausgang ist die Wirklichkeit als Einzelwirklichkeit in Beobachtung und Experiment. Aber sie ist eingestellt auf das Allgemeine, sei es auf das Allgemeine der Gattung, sei es, als erklärende Naturwissenschaft, auf das Allgemeine des Gesetzes. So wird eine „generalisierende" „Abstraktion" für die rationale Naturwissenschaft kennzeichnend; so wird der allgemeine naturgesetzliche Kausalzusammenhang notwendig ihr „regulatives Prinzip", das Schema, in dem sie denkt. Wie stark die erlebte Wirklichkeit durch dies Denken umgeformt, umgebildet wird, macht als letztes Ergebnis das physikalische mechanistische System deutlich, das die Wirklichkeit auflöst in einfache, gleichmäßige, streng gesetzmäßig ver-

---

historischer Kulturwissenschaft stürzt, die R. auf die Grundbeobachtung aufgebaut hat. — In einem seiner feinsten Aufsätze hat Troeltsch „die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz" beleuchtet, der die Individualität mit der Tatsächlichkeit, der Mannigfaltigkeit, dem Neuen, der Freiheit umfaßt (Ges. Schr. II, 769 ff.). Diesen scholastischen Begriff der Kontingenz wählt auch Seeberg in der theologischen Verarbeitung des Tatbestandes (Dogmatik 97 f.).

[1]) Bedarf es des Nachweises, daß diese Schätzung der Naturwissenschaft keine Sondermeinung von Rickert ist? Ich führe einige Forscher an, verschieden genug nach philosophischer Art und Herkunft, um zu zeigen, daß es sich um einen sicheren Erwerb der Wissenschaftslehre handelt: neben Rickert (außer den „Grenzen" „Der Gegenstand der Erkenntnis"[3], 406 ff.) und seinem Vorläufer und Freund Windelband (Präludien, 369 f.) den mehr empiristisch-psychologisch verfahrenden Häberlin mit seinem Werk „Wissenschaft und Philosophie", 1910, 1912, Th. Lipps mit seinem geistvollen Beitrag „Naturphilosophie" („Die Philos. im Beginn des 20. Jahrhunderts", 1907, S. 58 ff.), H. Maier mit seiner Wissenschaftseinteilung („Das geschichtl. Erkennen", 1914, S. 18 ff.), W. Stern (a. a. O. 393 über die „Gesetzeswissenschaften" im Unterschied von den „Spezifikationswissenschaften"). Wertvoll das Zeugnis des Naturwissenschaftlers mit eindrucksvollen Beispielen G. Mie, Die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens, 1920 (35 f.) Neuerdings hat uns Th. Häring, der Philosoph, der Sohn des bekannten Theologen, ein umfassendes Werk geschenkt, das aus lebendiger Fühlung mit Naturwissenschaftlern heraus den „Abstraktionscharakter des wissenschaftlichen Weltbildes" (der anorganischen N.W.) im einzelnen an der Entstehung (aus der „Ausschaltung" von Kraft, Materie, räumlichen, zeitlichen Qualitäten) eingehend nachweist, „Philosophie der Naturwissenschaft", 1923. Beachtenswert auch der philosophische Naturwissenschaftler Fr. Neeff, Gesetz und Geschichte, 1917, Kausalität und Originalität, 1918. Nicht zuletzt ist zu denken an Bergsons Darstellung der Wissenschaft und an Spengler.

bundene Elemente. Die graue eintönige Wirklichkeit dieses Systems ist nicht die Wirklichkeit. So hoch der Einblick in die Wirklichkeit und ihren Zusammenhang zu schätzen ist, es ist doch nur etwas an der Wirklichkeit, was das rationale naturwissenschaftliche Denken erfaßt.[1]) Die Wirklichkeit bleibt darüber erhaben in ihrer unübersehbaren „Besonderheit“, in ihrer „Konkretheit“. Die Konkretheit bezeugt die Mannigfaltigkeit der Arten und Gesetze, die auch das naturwissenschaftliche Denken zunächst einfach als gegeben hinnehmen muß. Sie bezeugt auch noch der Versuch, die Entwicklung des Ganzen mechanistisch zu denken, da er schließlich bei einem gegebenen Anfangszustand enden muß. Sie steht vor Augen in der individuellen Fülle der erlebten Einzelwirklichkeit, von der man „absehen“ muß. Diese Konkretheit des Wirklichen, ob hingenommen, ob eingeklammert, bleibt für das rationale naturwissenschaftliche Denken ein Irrationales, an dem es seine Grenzen anerkennen muß.[2])

---

[1]) Mit dieser Formel denke ich jedenfalls in der Richtung zusammenzutreffen mit dem (mit Rickert über Rickert hinausstrebenden) Buch von Br. Bauch „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit“, 1923 (419 ff., die Natur „keinesfalls die Wirklichkeit“, aber freilich „wirklich“). — Dadurch gewinnt auch die Relativitätstheorie als die Vollendung des naturwissenschaftlichen Denkens zunächst ihre allgemeine Bedeutung, daß sie die Grenzen dieses Denkens abschließend deutlich macht: die Physik ist als „Logik der Welt“ mit ihren Formeln auf Form, „formale Verfassung der Wirklichkeit“ beschränkt, (s. H. Weyl, Raum, Zeit, Materie[3] 1920, S. 263; P. Gruner, Das moderne physikalische Weltbild und der christliche Glaube 1922, S. 23 f.; vgl. auch Häring S. 699 ff.).

[2]) Die Anerkennung ist nicht das einzige Zugeständnis, das die Irrationalität des Wirklichen von ihm verlangt. Modernes naturwissenschaftliches Denken ist vor allem auf den Zusammenhang des Werdens und Geschehens eingestellt; es ist in hervorragendem Maße kausales Denken, und „Entwicklung“ ward ihm ein Leitgedanke. Gerade der Zusammenhang behält aber eine starke Irrationalität. Der Kausalgedanke hat seine tiefen Verwicklungen. Kant zog daraus seine berühmte Antinomie; das grüblerisch-bohrende metaphysische Denken eines Lotze (Metaphysik[2], 1884, S. 84 ff.) müht sich damit ab; fortgeschrittenes naturwissenschaftliches Denken spricht sein lehrreiches Urteil über die Irrationalität, indem es die Kausalbeziehung in eine mathematische Funktionsbeziehung aufzulösen strebt. Die allgemeine Anschauungsform des Werdens aber, die erfüllte Zeit in ihrem ununterbrochenen Zusammenhang (vgl. Volkelt, Ästhetik des Tragischen, 1897, S. 429), der Fluß des Geschehens drängt die philosophische Besinnung auf die Bahnen des Intuitionismus, zur Verkündigung einer andern Art, das Wirkliche zu erfassen, einfühlender Anschauung (Bergson). Das reflektierende verstandesmäßige Denken, das feste Größen zueinander in Beziehung setzt, steht hier vor seiner Grenze.

Das rationale Denken meistert in der Naturwissenschaft das Wirkliche, indem es ausscheidet, was nicht zu meistern ist. Darum muß es verhängnisvoll sein, wenn die Erkenntnis, die so durch Abstraktion, Vereinseitigung, Umbildung gewonnen ist, zum kritischen Maßstab für alle Wirklichkeitserkenntnis gemacht und bestritten, weg- und umgedeutet wird, was sich nicht darein fügt. In ihrer eigenen Wirklichkeit weist die Naturwissenschaft über die Torheit der „rein naturwissenschaftlichen Weltanschauung" hinaus. Sie kann die Welt „entgeisten" zum Mechanismus, aber bleibt dabei selber ein Werk des lebendigen Geistes. Ist so erst einmal der Bann des „rationalen" naturwissenschaftlichen Denkens gebrochen durch das Zeugnis der Wirklichkeit, dann rückt die Anmaßung von selbst in das rechte Licht, die es als eine Flucht in das Asyl der Unwissenheit tadelt, wenn Geheimnisse anerkannt werden. Das „Leben" ist und bleibt ein Geheimnis,[1]) das zeigt das Ringen der Biologie. Das Seelenleben im besonderen, je tiefer es in seiner Eigenart gefaßt wird, stellt allem rationalen Zergliedern seine irrationale Erlebniswirklichkeit entgegen. Das Ich bleibt eine „irrationale" Größe als die tragende Einheit im Flusse des seelischen Lebens,[2]) das zeigt gerade die Beiseiteschiebung oder Auflösung durch naturwissenschaftliche Psychologie. Die „Freiheit" ist es, das beweist der mannigfaltige Determinismus der „Wissenschaft". Die lebendige Individualität, die selbständige Persönlichkeit ist es, die allem Ableiten trotzt, die etwas vom Geheimnis schöpferischen Lebens in sich spiegelt, das macht alles wirkliche Erfassen deutlich in einfühlendem Verstehen, Intuition und künstlerischer Schau. Es ist die Wirklichkeit des Seelenlebens, die über naturwissenschaftlichen Rationalismus hinausdrängt zu verschiedenen Formen höherer Psychologie.[3])

Der Stufenbau der Wissenschaft zeigt fortschreitende

---

[1]) Vgl. etwa Graf Keyserling, Prolegomena zur Naturphilosophie, 1910, S. 119ff. — Bedarf es der Zeugen?

[2]) Vgl. dazu etwa Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, 1906, S, 119, aber auch Lotzes Rückgang auf das „Selbstgefühl" des Ich, dem sich Herrmann, Die Religion im Verhältnis zu Welterkennen und Sittlichkeit, 1879, (S. 45ff.) anschloß. [3]) Entwicklungspsychologie (F. Krüger, 1915), differentielle Psychologie, bes. Aktpsychologie und Strukturpsychologie. Dabei bleibt bestehen: Individuum est ineffabile (Spranger S. 301).

Würdigung des Irrationalen. Die „Geschichte" erforscht konkrete Erlebniswirklichkeit als solche. So kann sie sich der Naturwissenschaft gegenüber als Wirklichkeitswissenschaft fühlen. Aber auch sie stellt die Wirklichkeitsferne der Wissenschaft mit ihrer Arbeit vor Augen; nicht bloß durch die Auslese, sondern noch mehr durch die unvermeidliche Umformung der „wirklichen" Geschichte in dem spiegelnden, aufnehmenden, aus den Quellen das Geschehen neu aufbauenden Geist des Geschichtsforschers.[1]) In der Selbstbesinnung und dem Selbsterlebnis des Geistes, die auch die Geschichtsforschung sich reichlich zunutze macht, eröffnet sich ein neuer Zugang zur Welt, eine neue Erkenntnis mit weitesten Durchblicken. Die irrationale Wirklichkeit der gegenständlichen Erkenntnis wird von innen her durchleuchtet. Das Licht des Geistes, der in sich das Geheimnis der Geisteswirklichkeit entdeckt, ist Quelle höherer Rationalität. Aber das wissenschaftliche Denken muß auch an ihr auf seine Grenzen stoßen. Die Normwissenschaften beweisen es in ihrer Abstraktheit, durch die sie vom Leben geschieden bleiben; man denke an die Ethik. Die umfassende Wirklichkeitsbetrachtung, die Durchschau beweist es. Das läßt am schnellsten der Gedanke an die Theologie empfinden, die sich vom „rationalen" Weltdenken ja genugsam ihre Irrationalität vorhalten lassen muß. Aber es bestätigt gewißlich auch ein Blick auf die Philosophie.

Die Irrationalität des Wirklichen erweist sich in der fortschreitenden Auseinandersetzung als die Grenze der Wissenschaft. Es ist Vorrecht, Aufgabe der Philosophie, denkend das Ganze der Welterfahrung zu umfassen. Eben darum muß sie in ihrer Arbeit mannigfach bewähren, daß die Weltwirklichkeit spröde bleibt gegen das rationale Meistern. Unser Denken ist geleitet von dem Grundsatz, von dem Gesetz einheitlicher Erkenntnis. Darum sträubt es sich gegen den Widerspruch. Darum strebt es zum System. Darum ist der Monismus „rational". Rationales Denken hat einen starken Zug zum Monismus. Der mechanistisch-materialistische Monismus beweist es ebenso wie der idealistische. Aber aller schnellfertige Monismus ist Vereinseitigung Umbildung, Verzeichnung der Welt. Die Wirklichkeit ist nicht so einfach-einheitlich. Die Philosophie muß es in ihrer

[1]) Vgl. in Kürze Historisch-kritische Schriftforschung[2] 98 f. (Rickert usw.). Spranger S. 98.

Arbeit herausstellen, allem rationalen Monismus zum Trotz. Es ist eine uralte Frage: Leib und Seele, Stofflichkeit und Geist; eine Grundfrage der Psychologie, der Metaphysik. Ist moderne Psychologie damit fertig geworden? Die Zweiheit starrt aus den verschiedensten Versuchen immer neu entgegen. Der auch in der Philosophie sich erneut kräftig regende Realismus kann dafür sorgen, dem Problem seine metaphysische, seine kosmische Weite zu erhalten. Sind die „rationalen" Identitätssysteme Lösung oder nicht vielmehr nur Darstellung des Problems? Moderner Transzendentalismus, erkenntniskritischer Subjektivismus will die Weltbetrachtung frei machen von Psychologismus und Metaphysik. Aber dem irrationalen Dualismus entgeht er nicht. Er überschüttet uns vielmehr geradezu mit Gegensätzen. Er drängt zunächst auf scharfe Unterscheidung von Geist und Gegenstand, Funktion und Objekt, Selbsterfassung des Geistes und gegenständlicher Welterkenntnis. In der gegenständlichen Erkenntnis treten wieder schroff auseinander Inhalt und Form, Erfahrungsstoff und gestaltendes Denken und weiter Einzelnes und Allgemeines, Natur und Geschichte, Kausalität und Teleologie. In dem Ganzen der geistigen Einstellung auf die Welt wollen sorgfältig auseinandergehalten werden Sein und Gelten, Wirklichkeit und Wert, kontemplative und praktische Haltung, wissenschaftliche, ästhetische, ethische, zuletzt religiöse Betrachtung. Kann man sich wundern, daß sich der Widerspruch gegen diese zerreißenden Gegensätze regt, neu hochgetragen, beseelt vom wieder erwachten Mut einheitstiftender Spekulation? Die einfache Zweiheit erscheint schon gar nicht mehr kennzeichnend. Rickert verkündet mit seinem System den „Pluralismus";[1]) der „Transzendentalist" reicht in der entschlossenen Abkehr vom rationalen Monismus den metaphysischen Denkern die Hand, die in den Bahnen „pluralistischer" Weltbetrachtung gehen. Das pluralistische Denken ist beherrscht durch den Wirklichkeitseindruck, der dem rationalen Drang der Vereinheitlichung widersteht. Es ist keine Erfindung des modernen amerikanischen Empirismus,[2]) sondern hat auch in Deutschland seine große Überlieferung, auf die man heute sehr

[1]) System der Philos. I, 1921, XIII, 233 ff., 370.

[2]) W. James, Das pluralistische Universum 1914 (S. 211 Multiversum). Vgl. auch den „Neokritizismus" von Renouvier, darüber Feigel, 1913.

begreiflich wieder mehr achtet.[1]) „Dualismus“ aber erhält sich nicht bloß im alten psychologisch-metaphysischen Problem, er erwächst in besonderer Gestalt aus der ethisch-religiösen Betrachtung, in der tiefen Grundverwicklung des persönlichen, des geschichtlichen Lebens. Seine „Irrationalität“ wird diesem „ethischen“ Dualismus bezeugt ebenso durch den spekulativen Rationalismus, der das Böse als das Nichtseiende oder das Nochnicht des Guten auflöst, wie durch den „moralistischen“, der es abschiebt, das Problem nicht sehen will. Der Ernst der Wirklichkeitsbetrachtung aber muß sich darin erproben, daß das Problem in seiner Weltweite gefaßt wird. Schelling als Schüler und Nachfolger des protestantischen Laienphilosophen Jak. Böhme[2]) ist Zeuge, wie es über einen spekulativen Kopf, über einen Identitätsphilosophen, über einen genialen Rationalisten übermächtig werden kann.

2.

Die Wirklichkeit ist „irrational“. Nur durch Umformung und Vereinseitigung in Auslese und Abstraktion kann das Denken einigermaßen der unendlichen Fülle Herr werden; es sieht sich in seiner Arbeit immer wieder vor das Gegebene gestellt, das einfach hinzunehmen ist, und muß in seinem begrifflichen Aufbau der Welt mannigfaltige Spannungen, Gegensätze tragen, die nicht aufzulösen sind, die sich dem Ideal der rationalen Vereinheitlichung erfolgreich widersetzen. Die Wirklichkeit ist irrational, d. h. sie behält ihre Unfaßbarkeit, sie überflutet und übersteigt unsere Begriffe, sie bleibt erhaben gegenüber dem rationalen Meistern. Und doch bleibt sie zur Erkenntnis, zur erkennenden Aneignung gegeben. Darum kann ihre Irrationalität so viel unbeachtet bleiben. Wem sie aber aufgegangen ist, der ist damit vor das Problem der irrationalen Erkenntnis gestellt. Die Gegen-

[1]) Vgl. Troeltsch, III, 472: Der Cusaner, Leibniz, Herbart, Lotze. Als Träger leidenschaftlichen Widerspruches wider die „Unwissenschaftlichkeit“ des Monismus konnte der Herbartianer O. Flügel hervortreten, „Monismus u. Theologie“[4] 1914 (S. 34). Für das Weltbild ist nicht zu vergessen, daß in die Mannigfaltigkeit des Systems die ganze Fülle des Einzelwirklichen hineinzudenken ist, die ganze äußere und innere Mannigfaltigkeit der Individualität. Eine umfassende „Philosophie der Invidualität“, die auf die Irrationalität abgestellt ist, bietet R. Müller-Freienfels, 1921. [2]) Das neuerwachende Bemühen um Böhme ist gewiß auch ein Zeichen der Zeit.

wart zieht auch ein Ergebnis, indem sie ihm ernste Aufmerksamkeit schenkt. Irrationale Erkenntnis, — ist es nicht ein Widerspruch? Die Gegenfrage ist die Antwort: ist Erkennen einfach „rationales" Erkennen? Rationales Erkennen ist begriffliches Erkennen. Es ist „distinktes", es ist „diskursives" Erkennen. Es „rationalisiert", es klärt, es begreift, indem es unterscheidet und verbindet, zergliedert und in Beziehung setzt. Sein Werk, sein Arbeitsmittel ist der Begriff; die Wissenschaft bewährt es. Das rationale, begriffliche Erkennen hat gewiß eine ungeheure Bedeutung. Aber es muß sich vor Selbstherrlichkeit hüten. Es ist nicht herauszulösen aus dem Ganzen des Erkenntnislebens. Erkennen ist nicht einfach rationales Erkennen.

Moderne Wissenschaftslehre mußte darauf aufmerksam werden, wie die wissenschaftliche Begriffsbildung anknüpft an die „vorwissenschaftliche". Die Abwertung vom rationalen Ideal aus ist selbstverständlich: vorwissenschaftliches Erkennen ist unklares Erkennen. Darum kann es als „grundwissenschaftliche" Aufgabe erscheinen, in Begriffsklärung deutlich zu machen, was „gemeint" ist.[1]) Die Begriffsbildung ist zunächst ganz hineingebettet in „irrationales" Erkennen. Psychologie des Erkennens stellt die Irrationalität heraus. Kurze Kennworte genügen zur Vergegenwärtigung: „gefühlsmäßige" Erkenntnis, „Instinkterkenntnis". Das vorwissenschaftliche Erkennen ist zunächst auch bewußtes Erkennen. Psychologie der Erkenntnis aber dehnt den Urgrund, aus dem die Erkenntnis aufsteigt, weiter aus. Schon die Romantik hat bekanntlich der „Nachtseite" des Seelenlebens lebhafte Teilnahme zugewandt. Moderner psychologischer Empirismus, verkörpert in einem James, sieht in dem „Unterbewußtsein" eine fruchtbare Hypothese, durch die vor allem auch das Ursprüngliche, das Neue, die „Durchbrüche", das Offenbarungsmäßige im bewußten Leben erklärt werden soll.[2]) Auch deutsche

---

[1]) Mit der Aufgabestellung hat Lotze der Vorgänger der modernen „Analytiker" werden können, vgl. Logik 552f. und den Herausgeber Misch XXVI f., LXXXII. Für die Neueren verweise ich auf Husserl, Log. Untersuchungen (II, 1 [2], 164f.), Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft 1910.

[2]) Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit[2], 1914 (69, 443). Als philosophische Zeugen des romantischen Erbes halte man daneben etwa J. H. Fichte, Anthropologie, 1856 (396f., 593) und den neueren lutherischen Romantiker R. Rocholl (Der christl. Gottesbegriff, 1900, S. 19, 21, 23). Dazu Troeltsch III 46f., 191 (das Unbewußte).

Psychologie darf an der Aufgabe, die durch Beobachtung und Hypothese gestellt ist, nicht vorübergehen.

Im vorwissenschaftlichen Erkennen ist die Rationalität, der logische Gehalt wohl angelegt, aber noch nicht herausgebildet. Das ist die Aufgabe des rationalen Erkennens, wie es in der Wissenschaft durch Klärung und damit verbundene Erweiterung seine Triumphe feiert. Aber dies rationale Erkennen behält seinen starken vor- und überlogischen Einschlag. Ihn muß auch erkenntniskritische Besinnung beachten, die die „genetische“ Frage der psychologischen Entstehung der Erkenntnis vornehm beiseite läßt, — wenn anders sie auf die Bedeutung von Anschauung, Intuition und Gewißheit stößt. Seit Kant ist es der Erkenntnistheorie geläufig, daß die Begriffsform des Verstandes die Anschauung des äußeren und inneren Sinns mit ihrem Empfindungsgehalt fordert. Sie liefert den konkreten Inhalt; an ihr haftet auch das konkrete Realitätsbewußtsein. So ist sie die Grundlage des rationalen Erkennens. Man kann sie wohl das „Vorlogische“ nennen. Der sinnlichen Anschauung[1]) aber tritt als Denkfunktion die geistige, die Intuition zur Seite. Ihre Bedeutung ist viel verkannt. Man denkt bei Anschauung einfach an sinnliche Anschauung. Die spekulative Übersteigerung der „intellektuellen Anschauung“ im deutschen Idealismus, die sich in kühnem Weltenflug über die Erfahrungswirklichkeit erhob, hat zu unrecht gegen die Intuition ein Mißtrauen hervorgerufen, das den Blick für ihre Rolle im Denken vielfach verschleiert. Husserl erbaut mit der geistigen Anschauung, der Intuition seine neue philosophische Grundwissenschaft[2]); ein Erkenntniskritiker wie Volkelt konnte zeigen, wie sie nicht bloß das bildliche wie das Erkennen aus Analogie ermöglicht, sondern bei der Begriffsbildung selber beteiligt ist.[3]) Die „Intuition“ hat etwas Über-

---

[1]) Es ist beachtenswert, wie — im Zusammenhang mit der phänomenologischen Bewegung — eine Kritik der Sinne heute als Aufgabe gesehen werden kann: H. Pleßner, Die Einheit der Sinne, 1923. Noch mehr aber, wie Rickert dafür eintritt, daß auch Unsinnliches unmittelbar in der Anschauung gegeben ist, (Logos XII 257 ff.).

[2]) „Logische Untersuchungen“, vgl. I, 214, II, 1, S. 2, 5.

[3]) Erfahrung und Denken, S. 347 ff., 366 f. Lehrreich auch B. Erdmanns Würdigung der Phantasie, Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken, 1913 (S. 44, 46 — dort auch S. 47 ff. Unterbewußtsein und vorbewußtes Denken).

logisches, „Irrationales". So wird sie ausgespielt gegen das rationale, begriffliche, verstandesmäßige Erkennen; „Intuitionismus" ist eine Form des modernen Irrationalismus. Man sucht die Intuition beim Künstler, sie ist ein Kennzeichen des Genies. Andrerseits kann psychologisch-biologische Betrachtung sie mit dem Instinkt in Zusammenhang bringen als seine bewußte Form, als seine Vergeistigung.[1]) Um so wichtiger ist die Feststellung, daß kein rationales Denken ihrer wirklich entraten kann. Die Intuition führender Denker weist der Arbeit der Vielen Wege und Ziele. Und überall in der Arbeit ist sie lebendig, wo die übergreifenden Zusammenhänge erfaßt werden.[2]) So waltet sie über und in dem begrifflichen Denken. Die Schranke des Begriffes wird ihre Offenbarung. Wo die Begriffe zergliedernd scheiden, da schaut Intuition zusammen; sie greift über die Antinomien und eint die spannungsreichen Gegensätze. So ist sie die „irrationale" Erfüllung einer rationalen Forderung.

Die Intuition hat etwas von der Unmittelbarkeit des Lebens. Und in ihr wird das Geheimnis der Wirklichkeit unmittelbar lebendig. In der Unmittelbarkeit des Erfassens berührt sie sich mit der „Gewißheit". Man spricht von intuitiver Gewißheit.[3]) „Gewißheit" haftet als Sicherheit des Urteils gerade auch am „rationalen" Erkennen. Kann man verkennen, daß sie etwas Überrationales ist? Gewißheit hat etwas Gefühlsmäßiges; man denke an die naive Realitätsgewißheit, an Überzeugungs- und „Evidenzgefühl" oder auch an das Selbstgefühl des Ich, das seiner „unmittelbaren Erfahrung" gewiß ist. Gewißheit hat aber auch häufig, vielleicht immer irgendwie Tatcharakter, schließt Willensentscheidung in sich. Wir wissen, wie „logische" Gewißheit auf das „Du sollst" zurückgeführt werden kann, dem der Gehorsam, die persönliche Bejahung gebührt.[4]) Gefühlsbewegung und Entscheidung kennzeichnen den Glauben. So muß das Wissen sich sagen lassen, sich selber sagen, daß es eine Glaubensgrundlage

[1]) Schelling, Bergson. Eine umfassende „vital-realistische" Erkenntnislehre des Irrationalismus bietet der gewandte R. Müller-Freienfels (Irrationalismus 1922).

[2]) Danach die Bestimmung der Intuition bei Keyserling, Logos III, 59 ff. Bergson bietet sie bekanntlich auf, um Werden, Bewegung, Leben zu erfassen.

[3]) So vor andern J. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, 1906, S. 113 ff., Gewißheit und Wahrheit, 1918, S. 538 ff., Die Gefühlsgewißheit, 1922, S. 4 ff.

[4]) Oben S. 11. Fichte!

hat. Sei es der Glaube an die Gesetzmäßigkeit der Welt oder an die Realität der Dinge oder der Glaube an die Vernunft oder an den Sinn und Wert ihrer Aufgabe oder aber schließlich Gottesglaube als letzter Gewißheitsgrund,[1]) immer bedeutet dieser Glaube eine letzte „überlogische", atheoretische, „irrationale" Bedingtheit des Wissens.

In allem Erkennen ist der „irrationale" Einschlag, mehr oder minder hervortretend. Das besondere Gepräge gibt er der Erkenntnis, die die Innenschau erschließt. Die Innenschau soll Quelle höherer Rationalität für das Weltbild sein. In der gegenständlichen Erkenntnis ist die Welt zunächst äußerlich gegeben, „objektiv", unverstanden. Die Innenschau verheißt inneres Erfassen des Weltgeheimnisses, Verstehen. Um so bedeutsamer, daß in der Erarbeitung dieser „Rationalität" das Überrationale am Erkennen so deutlich, so beherrschend wird. Viel mehr als die äußere Natur entzieht sich die Welt des „inneren Sinnes" in ihrem lebendigen Fluß, in ihren vielverzweigten Beziehungen der starren Verobjektivierung. Für die Selbsterkenntnis wie für das Verstehen des andern, der andern hat die Intuition ihre besondere Aufgabe. Vor allem heischt auch die Aneignung der Geistesinhalte, an denen und in denen persönliches Leben sich entfaltet, „intellektuelle" Anschauung[2]); man denke nur an sittliches Ideal oder künstlerische Schau oder auch religiöse Wahrheit. Und der Durchblick durch das Ganze, die Durchleuchtung der Welt mit der innerlich erlebten Wahrheit, — bedarf es des Nachweises, daß sie zunächst „intuitiv" geschehen? Die Intuition ist verwachsen mit der „gefühlsmäßigen" oder auch „willensmäßigen" Gewißheit. Diesen „Irrationalismus" wahrer „Weltweisheit" erkennt der Philosoph an, der den Dichter ruft, daß er ihm schauend in Menschenkunde, Ideenschau und Weltbild den Inhalt vermittle für seine rationale, begriffliche Bearbeitung.[3]) Der schöpferische Genius, ob Dichter, ob etwa auch „Philosoph", ob Prophet, ver-

[1]) Für die verschiedenen Formen vgl. etwa: Lotze, Log. 579f; vgl. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese², 1906, S. 147. — E. Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit, 1903, S. 94ff. — Fries s. Otto, 60f.; Lotze, Metaphysik, 183; Volkelt 72ff. — Traub, Theol. u. Philosophie, 1910, S. 225f.; Troeltsch III, 82, 692f.

[2]) Dafür bleibt wertvoll G. Claß, Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, 1896.

[3]) Lehrreich Medicus, Logos IV, 36ff.; Keyserling, Prolegomena, S. 132;

körpert die überrationale Unmittelbarkeit des geistigen Lebens, der das Geheimnis sich erschließt. Aber auch die Aneignung, die Aufgabe, das Los der unendlich vielen, spottet letztlich des verstandesmäßigen Lernens und Nachdenkens, gelingt wirklich nur der Unmittelbarkeit des Lebens. Gefühl,[1]) intuitive Gewißheit, Intuition sind ihre Organe. Sie werden in Tätigkeit gesetzt durch persönliches Erleben, das gewissermaßen die Rolle des Wahrnehmens übernimmt. Das Denken ist hineingetaucht in das strebende, fühlende, wollende Seelenleben, seine praktische, ästhetische, ethische, religiöse Betätigung. Darum ist es mit seinen Überzeugungen nur zu verstehen aus dem persönlichen Leben heraus.[2]) Man kann von einem besonderen „emotionalen" Denken sprechen.[3]) Das Wort ist ein Ausdruck für die nicht zu verschleiernde „Irrationalität".

Der Rationalist kann allen diesen Hinweisen entgegenhalten, daß der Erkenntnisgehalt, den Gefühl und Intuition erschließen, gleich der sinnlichen Wahrnehmung die rationale begriffliche Bearbeitung und Klärung fordere und finde. Aber die Antwort liegt bereit. Durch die begriffliche Bearbeitung wird der Erkenntnisgehalt nicht erschöpft und nicht gemeistert. Sie weist immer wieder über sich hinaus, einerseits auf die Erfahrungsgrundlage, andrerseits auf die Intuition als Denkleistung. Eine besonders wirksame Mahnung an die Grenzen der begrifflichen Formung sind die Gegensätze und ganz besonders die Antinomien, mit denen das begriffliche Denken endet. Es kann hier für die „Antinomien" die Erinnerung genügen, daß der Kritizismus in seinem Bahnbrecher Kant den Antinomiecharakter der Grundformen und Grundbegriffe wie der Kausalität aufdecken mußte. An den Antinomien, wie sie immer wieder aus der bis

---

sonderlich Rickerts Vorrede zum System, die für die inhaltliche Fülle der Weltanschauung, in deren formaler Bearbeitung es in Kants Bahn über Kant hinauszugehen gilt, den einen Goethe als den Führer preist.

[1]) Herold der Gefühlserkenntnis vor allem Fries, ihm folgend heute Otto.

[2]) Man rühmt es mit Recht Dilthey als besonderes Verdienst nach, daß er persönliches Erleben als Quell der Erkenntnis aufgedeckt. (Vgl. etwa Ges. Schriften V, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 1924.) Seine Schule folgt ihm. Neben Spranger (Lebensformen [3], 1922) und Frischeisen-Köhler (Wissensch. u. Wirklichkeit, 1912) ist hier auch Th. Litt zu nennen (Erkenntnis und Leben, 1923).

[3]) H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908.

zum Ende geführten begrifflichen Arbeit entspringen, läßt sich verdeutlichen, wie die Intuition, die die Einheit im Gegensatz, im Widerspruch erfaßt, über dem Begriffsdenken steht.

Mit der Hineinziehung in das bewegte Gesamtleben der Erkenntnis empfängt aber auch das „rationale" Denken eine neue Beleuchtung. Das Denken ist nicht bloß in erkenntniskritischer Zergliederung am gegebenen Erzeugnis der geformten Erfahrung aufzuzeigen; man muß es selber als lebendige Tätigkeit würdigen. Diese Tätigkeit ist letztlich ein Rätsel.[1]) Man kann es verstehen, daß kritischer Rationalismus dieser „psychologischen" Beobachtung gern ausweicht. Aber dem entscheidenden Satz kann er sich schwerlich entziehen. Es ist sehr lehrreich, wie an diesem Punkt auch die Schule des Kritizismus, die als Verkörperung des Rationalismus erscheinen konnte, in der mit Stolz die Erzeugung des Seins durch das Denken verkündet wurde, die Marburger Schule, dem Irrationalismus das Tor öffnen muß, eben in der Auffassung des Denkens als unendlicher Tätigkeit.[2]) Die neuere Entwicklung zeigt, wie er sieghaft einzieht. Die unendliche Tätigkeit hat nicht bloß an „noch" nicht begriffenem „Irrationalem" ihre Aufgabe. Sie sieht sich auch nachgerade gezwungen, das „Irrationale" als Grenze, als Ursprung und Ziel des rationalen Denkens anzuerkennen.[3]) Den Geist als Leben,

---

[1]) Bewußtlose Tätigkeit des Bewußtseins erscheint als Voraussetzung der Wissenschaftslehre im deutschen Idealismus (Windelband, Gesch. d. Philos.[3], 487; Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilos., 1909, S. 11, 41). Zum Problem vgl. noch Volkelt, Erfahrung und Denken, 267 ff., Die Quellen der menschl. Gewißheit, S. 39 ff.; R. Herbertz, Bewußtsein u. Unbewußtes, 1908.

[2]) Wertvoll sind manche Äußerungen von Natorp (vgl. etwa Kantstudien, 17 S. 200); sonderlich aus neuerer Zeit der „metakritische" Anhang zu „Platos Ideenlehre" (2. Ausg. 1921) über Logos, Psyche, Eros: „auf die Urkraft, die Idee kommt es allein an", die Idee, die „schlechthin aktiv, dynamisch, funktional" ist, „verständigend, nicht selber verstehbar" „logisierend, nicht selbst zu logisieren" (462, 471).

[3]) So jetzt sehr bemerkenswert der „Marburger" N. Hartmann, Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, 1921: „totale Einbettung des Rationalen in eine größere Sphäre des Irrationalen", zwischen dem Irrationalen des Subjekts (Unterbewußte) und dem des Objekts, dem Irrationalen des Prinzips und dem des Konkretums (223, 239 ff.). Ähnlich A. Görland, Religionsphilosophie, 1922: „Rationales und Irrationales sind unaufhebbare Korrelativa", nicht bloß die Gegenstandserkenntnis, sondern „auch das Prinzipielle und Axiomatische der strengsten Wissenschaften" ist „dem Irrationalen unterstellt" (8 f.). Über E. Cassirer vgl. u. S. 119, A. 1 und als Mathematiker H. Weyl, Raum, Zeit, Materie[5], S. 4, 9.

das im „Gehäuse“ erstarren muß, als Bewegung mit Spannungen, Umschmelzungen, Wandlungen, durch Gegensätze hindurch, aus mystischem Urgrund heraus und mit mystischem Ende zu vergegenwärtigen ist das kennzeichnende Bemühen der geistvollen „Psychologie der Weltanschauungen“, die uns K. Jaspers geschenkt hat.

Der Sinn der Tätigkeit ist freilich „Rationalisierung“. Aber durch die Einordnung in das Leben kann auch die Rationalisierung selber eine neue Ein- oder Abschätzung empfangen. Das Leben gibt dem Denken, das es sich einfügt, auch sein Gesetz. Im Leben und aus dem Leben erwächst dem Denken der Maßstab. Die pragmatistische Auffassung des Erkennens steigt vor uns auf. Ihre ausgeprägte Gestalt hat sie durch den Geist amerikanischen Denkens erhalten. Der „Pragmatismus“ als Theorie ist verbunden mit dem Namen James. Er konnte in aller Nacktheit die Nutzbarkeit, den Lebensertrag als Maßstab der Wahrheit hinstellen. „Wahr ist, was wirkt“, „was vorwärtsbringt.[1]) Das Denken, die Wahrheit scheint unterzugehen im biologischen Lebensablauf. Dagegen empört sich das logische Bewußtsein. Der Widerspruch steigert sich zu ethischem Pathos. Wenn „Nutzen“ der Maßstab sein soll,[2]) dann ist die Wahrheit entweiht, die hehre Göttin erniedrigt zur Sklavin! Aber die Theorie muß an ihrem Widersinn scheitern. Das Gesetz des Denkens ist die Denknotwendigkeit; ohne sie wird kein zweckmäßiger Gedankenlauf zur Ergründung der Wahrheit ausgebildet. Wir beben zurück vor dem Abgrund, der sich aufreißt, er zeigt die Gefahr des Wegs. Aber sind wir dadurch der Pflicht enthoben, auch ein Stück des Wegs zu gehen? Der Pragmatismus wird nicht überwunden, ohne daß die innewohnende Wahrheit gewürdigt wird. Mit der einfachen Brandmarkung: „Skeptizismus“ oder „Biologismus“ ist er noch nicht erledigt. Sein Wahrheitsrecht ist die Verbindung der Wahrheit mit dem Leben.[3]) Es hat ihm auch von einem Erben des Idealismus wie Eucken ein anerkennendes Wort ein-

---

[1]) W. James, Pragmatismus, 1908, S. 148, 140. Als Vertreter des utilitaristischen England tritt ihm zur Seite Schiller, Humanism, 1903, deutsch 1908.

[2]) Nicht selten wird die einseitige Theorie in der Bekämpfung noch weiter zu plattem Utilitarismus vereinseitigt.

[3]) Vgl. noch James, Rel. Erf. 411 ff.; Univers. 205, 214.

getragen.[1]) Wir können uns nicht wundern, auch im deutschen Geistesleben bedeutsame Ansätze „pragmatistischer“ Betrachtung zu finden. Sie machen das Wahrheitsrecht deutlich.

Wir brauchen uns nicht auf Nietzsche zu berufen, der auch hier, in biologischer Deutung des Denkens, Zerstörer und Umwerter der Werte gewesen. Von Goethe ist die Erfahrung seiner Lebensweisheit bekannt: „was fruchtbar ist, allein ist wahr“. Ein Simmel, der Meister des „gleitenden“ Denkens, dem das Denken zum Fluß des Lebens ward, hat sich dadurch stark anregen lassen.[2]) Von Fechner haben wir für das Weltanschauungsdenken eine recht zugespitzte Fassung des praktisch-ethischen Wahrheitsmaßstabs, „daß das, was dem Menschen am besten dient, ihn am besten führt, auch am wahrsten ist.[3]) Solche Aussprüche gilt es zu verstehen. Wir wissen, wie die Selbsterfassung des Geistes getragen ist von persönlichem Erleben. Das Denken ist hineingetaucht in den Strom des Lebens. Leben des Geistes ist Wertverwirklichung. „Wahrheit“ hat es, gewinnt es mit dem Erfassen und Aneignen des Wertes. In seinem Ringen ist es selber „Wert“. So begreift man, wie geistesgeschichtlicher Betrachtung eine „irrationalistische“ Fassung der Wahrheit beinahe selbstverständlich sein kann: auf Wesenhaftigkeit, auf Wert des Denkens, des Erfassens, auf schöpferische Lebendigkeit kommt es an, der Ausdruck der Wahrheit ist mannigfach, ist vielfach bedingt.[4]) Wir brauchen uns nun nur noch zu erinnern, wie Weltanschauung, aus Innenschau aufsteigend, von der Selbsterfassung des Geistes abhängt, und das Wort eines Fechner verliert sein Fremdendes. „Objektives“, „wissenschaftliches“, „streng theoretisches“, „logisches“ Denken mag sich freilich von diesem „subjektiven“, „praktischen“ stolz abheben. Aber

[1]) Einführung, 1908, S. 155; vgl. Braun, Grundriß einer Philos. des Schaffens, 1912, S. 43, 56.

[2]) Logos III, 15 ff., „Die Wahrheit und das Individuum“ (aus seinem Goethebuch, 1913). In der Betonung der Lebensbedeutung des Denkens weiß sich mit ihm auch K. Joel, der Erbe der „organischen“ Betrachtung, verbunden (Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, 80).

[3]) Die drei Motive und Gründe des Glaubens, 1863, S. 113 ff. (115).

[4]) Recht lehrreich auch Tillich (Das System der Wissenschaften, S. 95): „Die Wahrheit ist eine Funktion, die sich nur konkret verwirklicht und die sich in jeder Schöpfung richtig verwirklicht. Nicht richtig und unrichtig ist der Gegensatz, um den es sich im Geistigen handelt, sondern schöpferisch oder willkürlich“.

gerade auch hier sind Ansätze deutlich. Philosophierende Naturwissenschaftler und Philosophen, die die Wissenschaft in der exakten Naturwissenschaft sehen, preisen das Prinzip der „Denkökonomie", des zweckmäßigen Denkens, oder pflegen einen „Instrumentalismus", dem die von der Forschung benutzten Begriffe nur „Denkmittel" sind, „Abstraktionen", die zur Erfassung des Zusammenhanges verhelfen, oder wohl gar nur „Symbole".[1]) Und ein Vaihinger, der Schüler Fr. A. Langes, des Kantianers, der vermeintliche Vollender Kants, konnte in seiner „Philosophie des Als-ob" gerade auch an der mathematisch-naturwissenschaftlischen Erkenntnis — nicht ohne Eindruck — den ganz „pragmatistischen" Satz durchzuführen suchen, daß wir mit „Fiktionen", „mit bewußt falschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen".[2]) Die entscheidende Beobachtung kann und muß sich erweitern. Dürfen wir hier nicht auch die Erkenntnis heranziehen, daß der denkende Geist der unendlichen individuellen Mannigfaltigkeit nur Herr werden kann durch Vereinfachung, durch Abstraktion, durch Umbildung?[3]) Schließlich lehrt ganz allgemein logische Besinnung — Lotze ist vorbildlicher Führer —, daß der oft sehr verwickelte Gedankenlauf, in dem wir uns die Wahrheit aneignen, in den auch die mancherlei Hilfsvorstellungen und Hypothesen sich verschlingen, nicht verwechselt werden darf mit der Wahrheit. Die Probe ist das Zusammentreffen mit der Sache im Ergebnis.[4])

---

[1]) So konnte ein Physiker vom Rang eines Hertz von Grundbegriffen wie Kraft und Atom urteilen. Vgl. über ihn wie Mach, Maxwell, Kirchhoff in Kürze Höffding, Moderne Philosophen, 1905, S. 97 ff. Als Fachphilosoph ist hier Avenarius zu nennen. Sehr lehrreich ist die Einstimmung eines Kantianers wie E. Cassirer, Philos. der symbol. Formen, I, 1923, S. 5 f. (Die „Grundbegriffe jeder Wissenschaft" „selbstgeschaffene intellektuelle Symbole"). P. Duhem, Ziel u. Struktur d. physik. Theorien, 1908, S, 217 ff.

[2]) Die Philosophie des Als-Ob, 1911 (VII), Volksausgabe 1923.

[3]) S. o. S. 105 und dazu etwa Windelband, Geschichtsphilosophie, 1916, S. 45. Rickerts Abgrenzung gegen den „Pragmatismus" („Grenzen" ²39 f., ³·⁴30 f.) behält dabei ihr Recht.

[4]) Lotze, Logik 564 (548 ff.). Für das Geistesleben im Ganzen und damit für die Lebens- und Weltanschauung hat derselbe Lotze den Leitgedanken der „Werte" ausgegeben und damit die Werturteilstheorie in der Theologie angeregt. Das Urteil von Windelband hat guten Grund, daß L. die berechtigten Momente des modernen Pragmatismus vorweggenommen habe (Kult. d. Gegenw. 535). Mit dem Grundsatz des „Geltens" liefert er zugleich der notwendigen Bestreitung die

Im Zusammenhang des Lebens, als Arbeit muß das Denken ein eigenes „praktisches“ Gesicht bekommen. Gewiß bleibt die Norm Gesetz des Geistes; die Wahrheitsgeltung wird nicht geopfert. Der Einspruch wider den Pragmatismus behält sein Recht. Aber andrerseits wird deutlich, wie das Denken dem Leben eingebettet ist und wie es im Leben, als Arbeit vom Erfolg her betrachtet wird. In diesem seinem Lebensbezug aber weist es weiter.

3.

Die Kritik des Erkennens leitet über das Erkennen hinaus, auf den Primat des Lebens. Damit gewinnt der „Irrationalismus“ einen neuen Sinn. Auch in unserer Welt ist das Verlangen nach der Wahrheit als dem höchsten Gut, vor dem alle andern verbleichen, die Erhebung des Erkennens an sich über allen andern Lebensinhalt nicht ausgestorben. In der Wissenschaft muß etwas davon lebendig sein. Ein sehr ausgesprochener, einseitiger Verkünder ist H. Driesch.[1]) Aber in der Moderne wird die Einseitigkeit des kontemplativen Lebensideals doch sehr stark empfunden. Gegenüber dem „hellenischen“ Intellektualismus erscheint der Voluntarismus in mancherlei Aufmachung als Ausdruck der modernen Schätzung des „wollenden“ Lebens. Und dionysisches Prophetentum pflegt den Lebensrausch: „Von Grund aus liebe ich nur das Leben.“ [2]) Der Primat des Lebens hängt eng zusammen mit der Beachtung, dem bewußten Erleben der Wirklichkeit als solcher in ihrer „Souveränität“, ihrer „Selbständigkeit“. Das Wirkliche ist mehr als der Gedanke, indem es wirklich ist. Diese Welt des Wirklichen stellt nicht bloß vor die Aufgabe sie zu denken, sondern in ihr wirklich zu sein, zu existieren; gewiß als geistiges Wesen zu existieren, aber doch eben zu existieren. Der Kampf, den sie auflegt, zeigt den unerbittlichen, unentrinnbaren Ernst dieser Aufgabe der „Existenz“. Diese „Irrationalität“ der Wirklichkeit und der Irrationalismus einer Philosophie des Lebens sind nicht zu trennen. Wie kritische Besinnung auf diesen Irrationalismus stoßen muß, sehen

Waffen. Von Neueren vgl. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, S. 384 ff., über den Unterschied von funktionellem und gegenständlichem Zusammenhang.

[1]) Vgl. etwa Wirklichkeitslehre[2], 215 ff.

[2]) Nietzsche. „Es lebe das Leben.“ (Sudermann.) Vgl. R. Hamann, Der Impressionismus in Leben und Kunst, 1907.

wir an Kant. In seiner berühmten Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises prägt er ein, wie das Existieren erhaben ist über das Gedachtsein.[1]) Und mit dem Primat der praktischen Vernunft setzt er das persönliche Leben, wie es im sittlichen sich entfaltet, setzt er die Aufgabe des Existierens in die Herrschaftsstellung. Unter den großen Denkern des deutschen Idealismus hat Schelling den Ruhm, das Problem der Existenz in seiner Tiefe aufgenommen zu haben. Er entwickelte daran seine „positive Philosophie“, die sich ihm scharf abhob von der „negativen“ des rationalen Weltdenkens.[2]) Er konnte von dem neuen Geschlecht verlacht werden. Aber die kulturgeschichtliche Entwicklung hat in ihrer Weise zur Darstellung gebracht, was ihm Problem war.

Man konnte den Rationalismus als Kennzeichen der Moderne betrachten. Aber es ist ein eigener Rationalismus. Es ist je länger desto weniger der Rationalismus der reinen Wissenschaft; das ist sehr lehrreich an dem sichtlichen Zurücktreten der Universitäten im öffentlichen Leben der Gegenwart zu beobachten. Es ist der Rationalismus der technischen Kultur. In der Technik sucht auch „exakte“ Wissenschaft heute ihre Bewährung. Die Technik und ihre Kultur ist die gewaltige Schöpfung und Offenbarung des modernen praktischen Rationalismus. Der rationale technische Geist, der die Natur dem Menschen dienstbar macht, formt zersetzend und aufbauend auch das Leben. Sein Werk ist der Kapitalismus, die Großmacht des modernen Lebens, der „ökonomische Rationalismus“, verkörpert im Lebenstyp des modernen Unternehmertums, dem nüchternes Rechnen und zielbewußte Ausnutzung aller Möglichkeiten, hochgesteigerte Zweckhaftigkeit seinen Charakter gibt. Durch die Folgen des Kapitalismus, aber auch durch die praktischen „Ideale“, die den Revolutionen die Schlagworte leihen müssen, bestimmt dieser rationale Geist die Umschichtung und Neubildung der Gesellschaft. Und das moderne Staatswesen ist von ihm ausgebaut. Dieser Rationalismus kann zur Geißel des Lebens werden. Aber er kann

[1]) In der modernen Phänomenologie, die für die Wesensschau die „Existenz einklammert“, wird die scholastische Unterscheidung von essentia und existentia, Wesen und Wirklichkeit wieder lebendig. Sie hat auch schon theologische Arbeit angeregt (R. Winkler, 1921).

[2]) Die religiöse Wendung ist für diese „positive“ Philosophie wesenhaft, vgl. W. (Meiner) III, 725 ff.

doch nicht verbergen, daß er Werkzeug ist. Was ihn treibt, ist ein praktischer Lebenswille. Der Wille der Arbeit, der einen asketischen Zug auch heute weithin nicht verleugnet, der Erwerbswille, der Genußwille; der Wille der Selbstbehauptung und Selbstentfaltung; der Wille als starker Lebensdrang. Er wächst an seinen Erfolgen; er wächst auch an Not und Entbehren. Träger ist der kapitalistische Egoismus; Träger ist in der sozialen Bewegung der Lebenswille der Masse, des Proletariats, der sich auflehnt wider das System des Kapitalismus aus dem leidenschaftlichen Gefühl der Entrechtung und Unterdrückung und es sich dienstbar zu machen strebt; Träger ist im Völkerleben ein expansiver, eroberungs- und machthungriger, raub- und ruhmgieriger Nationalismus. Der Wille ist zunächst ein Naturwille; an den „Naturgütern" hängt sein Begehren. So konnte unter dem Zeichen des technischen, ökonomischen Rationalismus der praktische Materialismus seine entseelende, entgeistende, entsittlichende Herrschaft groß machen. Er vergiftet Arbeitsamkeit, Vaterlandsliebe, soziale Bewegung und schafft ihre traurigen Zerrbilder — und fühlt sich dabei als Träger der „rationalen" Lebens- und Weltauffassung.

Freilich die Seele muß sich wehren gegen die Aushungerung. Der Materialismus läßt ihr wenigstens Spielfreiheit in der Kunst. Man will nicht aufgehen in Arbeit, Geschäft, Beruf. Die Kunst verspricht Ausruhen und Erhebung. Es ist sehr lehrreich, wie sich der Ästhetizismus in der modernen Wirtschaftskultur hat breit machen können. Mit seiner ästhetischen Verklärung des Lebenswillens, durch seinen Ästhetizismus wurde Nietzsche der umschwärmte dionysische Dichterprophet. Der Ästhetizismus läßt den „gesunden" Instinkten Raum; niedere und höhere Sinnlichkeit einen sich ohne Kampf. In der Unmittelbarkeit des ästhetischen Erlebens findet der moderne Mensch dabei die Lösung von dem Bann einer Zweckhaftigkeit, die von dem Lebenswillen gejagt und aufgepeitscht wird. Und die Kunst erhält ihm, auch wenn er sonst weit abgekommen ist, durch ihr Widerscheinen und Widerklingen ein gewisses, nicht gerade störendes und belastendes Verhältnis zu dem Reich der ewigen Werte, sonderlich auch der Religion. Ja mehr noch, in mystischer Vertiefung kann das Ästhetische Träger der höchsten Lebensunmittelbarkeit werden.

So geht ein ästhetischer Mystizismus als schimmernde Wunderblüte im Treibhaus der modernen, so tief im Materialismus eingewurzelten ästhetischen Kultur auf.

Gerade dieser ästhetische Mystizismus wird freilich in seiner müden Schwächlichkeit, seinem Stimmungssubjektivismus auch ein Zeuge für den Fluch des Ästhetizismus, die sittliche Entnervung. Die Lebensfrage heischt bessere Lösung. Erfüllender Lebensinhalt ist die Kunst ja auch nur bei den Erlesenen und ihren Nacheiferern und Gehilfen, denen sie zum Beruf wird, und — bei Schmarotzern des Lebens. Es ist bedeutsam und eindrucksvoll, wie auch in der Kunst wieder die Wendung zum Ethos kräftig eingesetzt hat. Die Empfindung ist stark, daß die Kunst der Entseelung verfallen muß, indem sie sich dem Naturalismus oder auch der Selbstherrlichkeit eines reinen ästhetischen Formalismus ausliefert. Und um Seelenhaftigkeit zu gewinnen, die ausstrahlen kann, die die Kraft des „Expressionismus" hat, öffnet man sich der Idee, der ethischen, ja auch der meta-ethischen.[1]) Man folgt dem Ruf der Stunde, dem Gebot erschütternden Erlebens. Harte ernste Zeit brachte einem von Ästhetentum angekränkelten Geschlecht das Pflichtgebot mit seiner ganzen herben Strenge, aber auch mit der Größe seines vorwärtsweisenden Ideals als Lebensgesetz wieder nahe. Sie ruft den ethischen Idealismus an die Front, zur Tat, zum Kampf, zum schweren nüchternen Dienst. Auch dieser Idealismus durchzieht das Jahrhundert, das beste Erbe des klassischen deutschen Idealismus, der auch an der völkischen Erhebung und Wiedergeburt seinen Anteil gehabt. Er gibt der Persönlichkeitskultur, die unter dem Bann des Ästhetizismus verlogen wird, ihre Wahrheit. Er lebt in der Arbeitsamkeit, lebt in dem warmen tätigen Familiensinn; er lebt in der nationalen wie in der sozialen Bewegung, adelt den Willen zum Volkstum wie zum Menschheitstum. Er geht ein in das Leben und verheißt ihm die Erlösung aus den Ketten des praktischen Materialismus.

Mit diesem Eingehen verfällt er freilich auch dem Geschick des Herabgezogenwerdens. Er erstarrt im Philistertum und im sozialen und politischen Betrieb. Er wird gebrochen durch An-

---

[1]) Kundig und geistreich handelt davon W. Vollrath, Vom Geist der Gegenwart in Kunst und Leben, 1924 (14 ff.).

passung, mißbraucht und zersetzt. Er erlahmt und nimmt den Gifttrank der Resignation. Aber in seiner Tiefe birgt er in sich einen Unendlichkeitsdrang, „faustisches" Sehnen und Streben. Dies Sehnen muß durchbrechen, gerade wenn Katastrophen alte Formen zerschlagen und kluge nüchterne Verständigkeit in dem Bemühen, ein Neues zu schaffen ihre Ohnmacht erfährt. Wir sehen es an der Jugend, die sich über den Bann einer verlogenen fluchschwangeren Kultur erhebt und das große Sehnen zur hellen Flamme in sich aufschlagen läßt. Sie erlebt es nicht bloß in spielerischem Einfühlen an ihrem Faust. Sie durchläuft selber mit neuem Bewußtsein die Lebenskreise, den ökonomischen, den sozialen, den völkischen, den erotischen, den ästhetischen; sie durchkostet die Freude an Selbständigkeit und Eigenleben; sie durchkostet zugleich die Problematik und erlebt in großer Volksnot auch die große Verantwortung. Und so nährt sie in sich ahnungsvoll suchend ihren „Eros". Er kann seine letzte Erfüllung nicht finden in Freundschaft, Naturgefühl und Jugendlust, er muß hinaus über alle Schönheit des Bedingten, des Erdgebundenen.[1]) Aus dem großen Eros soll sich herausläutern der Wille zum „Unbedingten". Die Jugend will das Leben, das Leben in seiner Unmittelbarkeit, in seiner Tiefe, in seiner Einheit, in seiner Unendlichkeit. Darum muß sie den Logos suchen im Leben, für das Leben, den ewigen Sinn. Mögen es verhältnismäßig nur wenige sein, in denen das Ziel klar wird, das Ziel muß aufleuchten. Und das Ziel weist auf den Weg der Religion. Auch die Jugend muß den Weg gehen, mit allen, die im Idealismus wohl die große Unruhe, aber nicht die Erfüllung und Erlösung finden. Sie muß ihn gehen, wenn sie sich nicht verschwärmen, wenn sie nicht schließlich in das verachtete Philistertum zurücksinken will; sie muß ihn gehen, wenn sie nicht mit all ihrem Sehnen und Streben doch wieder scheitern soll an der tiefen „Irrationalität" des Lebens.

---

[1]) Oder sollte der Eros wirklich sein Ziel haben in der Vergottung des Leibes und Verleibung des Gottes, wie sie Stefan George aus hellenisch-katholischem Empfinden heraus schaute in einem Knaben?! — Die „Allsehnsucht" nach einem neuen „Panideal" Holzapfel, Panideal, 1923 (I, 66).

4.

Das Leben muß seinen Primat geltend machen. Aber das Leben ist gebrochen. Die gelebte Existenz trägt ihren Fluch. Kant gab den Primat der praktischen Vernunft, d. h. dem Leben, das seinen Sinn erfüllt in Verwirklichung seiner Norm. Das tiefste Sehnen sucht den ewigen Sinn. Aber das Leben, wie es ist, ist Enthüllung und Auswirkung von Widersinn. Das Leben ist „irrational", das heißt nicht bloß: es behält mit allem Wirklichen seine Unfaßbarkeit für rationales, denkendes Meistern; auch nicht bloß: es ist in seiner Wirklichkeit erhaben über das Denken, es hat den Ernst und die Verheißung der persönlichen Existenz. Das Leben ist irrational, das heißt auch: es enträt weithin des Sinns, der Vernunft, die es haben sollte, dadurch es „Wert" hat, „wert" ist, gelebt zu werden.

Der Rationalismus ist optimistisch. Er glaubt an das Gute, er glaubt an das Glück. Sein Optimismus ist moralistisch, so schiebt er den Eindruck des Bösen beiseite; er ist eudämonistisch, so pflegt er die Forderung, die Meinung, daß einem wackern Kerl und einem wackern Volk Lebenserfolg und Lebensbefriedigung nicht vorenthalten bleiben können. Die Religion hilft als moralistischer Vorsehungsglaube. Das Leben, die Welt würde für den Rationalisten die Vernunft verlieren, wenn die gute Meinung nicht recht hätte. Das darf nicht sein, das kann nicht sein. Aber fügt sich die Wirklichkeit des Lebens dem Gebot solch überzeugten Wünschens? Es ist lehrreich, daß Kant für das moralische und eudämonistische Postulat, für den Sieg des Guten, den das Vollkommenheitsideal fordert, wie für den Ausgleich von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit das Jenseits der theistischen Metaphysik braucht. Der unvermeidliche Rückschlag gegen Rationalismus und Idealismus ward der Pessimismus. Er ist Begleiterscheinung des Realismus oder Positivismus, der die Sinnenwelt ohne Illusion, ohne Verklärung betrachtet. Eigenes Erleben wird verstärkt durch fremden Einfluß; vom Osten her ergießt sich ein breiter Strom pessimistischer Weltanschauung durch unser Kulturleben und kreuzt sich mit dem zukunftsfrohen Entwicklungsglauben, der im Westen seine besondere Heimat hat.

Der Pessimismus muß an Leben und Welt verzweifeln

oder — er muß den Sinn in sich selber suchen. Damit wird er zur philosophischen Erlösungslehre. Pessimistische Lebensansicht soll die Hilfe sein, die die Vernunft zur Lösung der Lebensfrage bietet. Dadurch soll der Mensch gut werden, indem er das Mitgefühl gewinnt; dadurch soll er den unseligen Willen zum Leben, der nur Qual bringt, überwinden lernen. Der Dienst, zu dem die Kontemplation aufgerufen wird, die wissenschaftliche und künstlerische Anschauung bestätigt das Zutrauen zur Vernunft. Man kann in dieser philosophischen Erlösungslehre des Pessimismus einen Selbstbetrug der Vernunft sehen; sie wahrt ihren Stolz, indem sie Glück aus dem Unglück erdichtet. Jedenfalls ist sie eine eindrucksstarke Zeugin für die Irrationalität des Lebens. Durch Schopenhauers Schriftstellergeschick, durch das Widerklingen in der Kunst R. Wagners, nicht zuletzt durch den Fremdzauber indischer Weisheit hat sie großen Einfluß erlangt. Aber die Kulturkrankheit des Pessimismus erschöpft sich freilich nicht in diesem philosophischen Pessimismus. Pessimismus steckt in Lebensangst und Resignation wie in der Härte des Gemüts, die das „weich sein" „durch das Leben" verlernt hat, steckt in menschenverachtendem Aristokratismus wie in weicher sozialer Mitleidsstimmung.

Der praktische Materialismus ist ein fruchtbarer Boden für den Pessimismus. Denn er löst ja den Menschen von der Welt, in der ein Sinn ist, unabhängig vom Sonnenschein des Glücks; er bindet ihn an Genüsse, die schal werden; und die Gesellschaftsordnung, mit der er hochgekommen, schafft das große Heer der „Entrechteten". Der Ästhetizismus ist alles andere denn ein Schutz. Es ist nicht zufällig, daß er mit dem Pessimismus vielfach verschwistert erscheint. Er sperrt, indem er in schwelgendes Fühlen hineinzieht, den Weg zur Tat, in der sich der Wille über den Bann des Pessimismus erhebt. Und da gerade auch das kämpfende, leidende, sich zersetzende Leben stärkste Gefühlserregung darbietet, so kann und muß er selbst dem Bann verfallen. Moderner Naturalismus stellt der Kunst die Aufgabe, das Gesicht der Wirklichkeit ohne trügerischen Schleier, ja in greller Beleuchtung sehen zu lassen, mit scharf herausgearbeiteten Zügen. In der Dichtung eines Ibsen, eines Sudermann, eines Hauptmann, eines Th. Mann, eines Nexö konnte die Gesellschafts-

kritik zur raffinierten Kunst ausgebildet werden. Die künstlerische Darstellung behält als solche ihren Spielcharakter; satte Flachheit begehrt und genießt auch an den „Gespenstern“ nur den prickelnden Reiz. Es fehlt andrerseits gewiß auch nicht an solchen, die den Aufruf des Idealismus aus der dichterischen Verarbeitung des Lebens heraushören. Aber diese Kulturbilder sind im ganzen doch der Art, daß sie pessimistische Stimmung nähren. Und das Gefühl, das der impressionistisch aufgenommene Eindruck weckt, muß dann auch „expressionistisch“ ausstrahlen. In Kulturkritik, die den Ekel vor der kleinen Menschlichkeit verrät, hatte auch Nietzsche, der Zermalmer, seine Stärke. Solche Kritik trägt auch in künstlerischem Gewand oft starke Reflektiertheit in sich. Idealfreie, nüchtern-grausam zerfasernde Betrachtung ist Meisterin von Resignation und Menschenverachtung. Aber auch der „Idealismus“ muß zum schonungslosen Kritiker werden; Euckens Anklage wider Hohlheit, Unwahrhaftigkeit, Zersetzung gibt Veranschaulichung. Auch der praktische Idealismus, gerade er, muß dem Pessimismus seinen Zoll zahlen. Der Wille zur Persönlichkeit macht immer neu die schmerzliche Erfahrung vom „Fragmentcharakter“ des Lebens. Und der Wille zur Gemeinschaft, zum Reich der Gerechtigkeit und des Friedens stößt auf die Übergewalt unter- und widersittlicher Kräfte.

Alles was an Kulturkritik in schmerzbewegter oder eitler Anklage aufgestiegen, erscheint überboten durch das erschütternde Wirklichkeitszeugnis der Weltkrise. Die große Katastrophe hat wundervollen Erweis von den Kräften des lebendigen Idealismus gebracht; gewiß, aber ist dadurch ihr Bild beherrscht? Glückliche Völker mögen heute noch am Fortschrittsgedanken sich erbauen; auch sie sind zu mahnen, ihn zu prüfen und zu vertiefen, damit er nicht gar zu sehr bloßgestellt sei durch die Taten der fortgeschrittenen Menschheit. Elend, Zerstörung halten eine gewaltige Bußpredigt; aber auch diese Predigt erfährt das Geschick, daß sie verhallt. Verzweiflung und Lebensunsicherheit entfalten ihre entsittlichende Kraft. Aber bei Glück und Erfolg spürt man nur wenig die versittlichende Macht. Kann selbstherrliche Vernünftigkeit von sich aus wirklich einen Sinn aufweisen, der den übermächtigen Eindruck von Sinnwidrigkeit aufzuwiegen, geschweige zu übermögen, aufzuheben vermöchte?

Die tiefe Irrationalität des Lebens spottet des Rationalismus, der es siegessicher zu meistern sich vermißt. Ja, sie wird seine Anklägerin, sein Gericht. Ein eigener Rationalismus erschien kennzeichnend für unsere Kultur. Dieser Rationalismus hat an seinem Teil die Irrationalität geschaffen. Immer klarer hat sich diese Einsicht herausbilden müssen.[1]) Die hochgesteigerte Rationalisierung des technischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens raubt mit der Hast und Zersplitterung ihres Betriebes die Ruhe und Sammlung zur Einkehr, Besinnung und erstickt die Unmittelbarkeit, die in sich Halt und Frieden findet. Sie zerstört die natürlichen Gemeinschaften wie Familie und Volk, die der Mensch braucht. Sie steigert mit den Bedürfnissen die Qual des Begehrens und die Qual einer Befriedigung, die doch keine ist. Sie verschafft den finstern Mächten unheimliche Gewalt, mit der sie spielen, und entfesselt grausige Zerstörung, sie schafft das neue Helotentum, das gegen sein Los um so mehr aufbegehren muß, je mehr durch den Rationalismus das Bewußtsein der Menschenrechte sich eingewurzelt hat und je mehr die an der Arbeit haftenden Erfolge in die Augen springen. Der Geist des Rationalismus kann den Gedanken, die Hoffnung, den Willen pflegen, durch bessere, vollkommenere, allseitigere Rationalisierung den Schaden zu heilen. Zeuge ist der Pazifismus mit seinem rationalen Wohlfahrtsideal, Zeuge ist der Sozialismus in seiner Verbindung alter „bürgerlicher" Losungen aus dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts mit einer den individualistischen Kapitalismus umkehrenden Theorie rationaler Planwirtschaft. Es bleibt bei diesem Rationalismus die große Gefahr, daß er die natürliche und geschichtlich gewachsene Irrationalität des Gemeinschaftslebens nicht würdigt. Vor allem aber muß ihm zum Verhängnis werden das Augenverschließen vor der Irrationalität, die kein Rationalismus überwindet, für die es lösendes Wort und befreiende Tat nur gibt in dem Überrationalen der lebendigen Religion.

Das Erlebnis des Zusammenbruchs hat den Schicksalsgedanken neu eingeprägt. Mit der Schicksalslast des Tragischen rang auch die klassische Dichtung. Düster fällt der Schatten des Schicksals aus der Wirklichkeit des Lebens in das sonnige Traum-

[1]) Vgl. Rathenau, o. S. 14.

land des schwärmerischen Hellenentums (Hölderlin). Dumpf seufzt die Seele der Sklaven der modernen Zivilisation auf gegen die dunkle Gewalt. Unerforschlich, unentrinnbar steht sie über allem rationalen Meistern. Ein Spengler kann dem Rationalismus unserer „Zivilisation“ verkünden, daß er selber dem schicksalgebundenen Ablauf der Entwicklung entspringe als Anzeichen herannahenden Endes.

Tiefes Schicksalserlebnis aber zeigt die Verflochtenheit mit der andern Irrationalität, die sich im Schuldgefühl bezeugt. Sie läßt die Rationalisierung des Lebens vor allem so verhängnisvoll werden durch den Mißbrauch; sie ist es recht eigentlich, die dem Leben seine schwere Gebrochenheit gibt: die Irrationalität des „radikalen Bösen“. Wir stießen darauf beim Problem des persönlichen Lebens wie bei dem in seine Tiefe hineinwachsenden Geschichtsproblem. Das soziale Drama muß sie — ob mit ob ohne naturalistische Umdeutung — aufdecken; die Bußpredigt der Idealisten kann die Tiefe nicht meiden, so gern sie es vielleicht möchte. Es bedarf hier keiner Entfaltung mehr. Für den Sehenden scheint diese „Unvernunft“, diese Sinnzerstörung durch alle andern hindurch. Der Eudämonismus, der im gewöhnlichen Pessimismus rege ist, liebt es, sich diese Tiefe irgendwie zu verschleiern. Allein er wird selber zur Offenbarung der Not, indem er zeigt, wie die sinnlich-selbstischen Triebfedern beherrschend sind.

Ihre ganze Weite und Tiefe aber bekommt diese Irrationalität, wenn der Gottesgedanke aufleuchtet. In aller Irrationalität ihres Lebens trägt die Menschheit den Fluch ihrer Gottesferne, ihrer Gottlosigkeit, ihrer Gottesfeindschaft. Ihn erlebt sie auch in zermalmendem und zerreibendem Schicksalserlebnis. Wer ihn vor Augen hat, dem ist es die Schicksalsfrage der Menschheit, ob die „Irrationalität“ triumphiert als Bann der Gottlosigkeit, als Wille zur Gottlosigkeit [1]), oder ob lebendige Religion als Ringen um Gott, ob lebendige Versöhnungsreligion, die in persönlicher Verbundenheit mit Gott Rettung aus der Not er-

[1]) Soll wirklich die Entwicklung dahin gehen, daß die „öffentliche Meinung“, dies wirklich sehr irrationale Gebilde rationaler Kultur, die Rolle der Religion übernimmt, wie es F. Tönnies als naheliegende Möglichkeit ernsthaft erörtert (Kritik der öffentl. Meinung, 1922, S. 572 f.)? Die Gefahr, die der Sozialismus mit der entschlossenen Diesseitsrichtung nach wie vor in sich trägt, kann erschütternd die Absage eines geistigen Sozialisten wie G. Landauer nahebringen (Der werdende Mensch, 1921, S. 14 ff.: Gott und der Sozialismus, bes. S. 34—39).

schließt, ob das Evangelium in der Menschheit mächtig bleibt, mächtig wird. Ohne die Lösung der entscheidenden Frage, der Gottesfrage, die die Frage des Geistes, die Frage der Menschheit ist, erscheint alles Ringen des Geistes um Bewältigung des Irrationalen letztlich vergeblich, — Stückwerk, zum Scheitern verurteilt.

5.

Die vielgestaltige Irrationalität der Wirklichkeit, des Lebens spottet des eitlen Rationalismus. Sie legt sich mit dumpfem Druck als schwere Last auf Seele und Geist oder treibt in verzweifeltes Umwerten der Werte. Die anschwellende Flut des „Irrationalismus" kann alle lichte Klarheit zu verschlingen drohen. Aber der Geist weiß, daß er um des Lebens selber willen nicht untertauchen darf in der Flut. Er muß als lebendiger Geist bei aller Beugung und Anerkennung in den ihm gesetzten Grenzen doch seine Herrschaft über die Irrationalität anstreben.

Wie eine Verkörperung der Aufgabe steht Goethe vor dem bewundernden Auge zahlloser moderner Menschen. Von ihr fällt helles Licht auf sein Führertum, dessen Zauber die Gegenwart so stark empfindet, gerade auch auf die Ehrfurcht, Bewunderung und Empfänglichkeit, die er philosophischen Köpfen abnötigt.[1]) Er ist der große Irrationalist. Er erhebt sich über die „Formeln", die „das Lebendige in ein Totes" zu „verwandeln" vermögen, und übt und rühmt als „Realist"[2]) die Anschauung und weiß für das Geistesleben das „Symbolische" zu schätzen. Er betont die Individualität und zieht das Erkennen so in das individuelle Leben des Geistes hinein, daß er als Prophet des Pragmatismus erscheinen konnte. Er zeigt, als Abgott des Ästhetentums, wie die Kunst das Leben durchdringen kann, hat dabei ein starkes Empfinden für den Ernst der Aufgabe und wird nicht müde, rastlose Tätigkeit im Dienst des Ganzen einzuschärfen. Er wendet

Muß noch betont werden, daß im Sozialismus der Schaden, die Schuld der „bürgerlichen" Gesellschaft sich auswirkt? Mit tiefem Ernst beklagte schon zur Zeit der bürgerlichen Revolution Hundeshagen in seinem mit weitem Blick die Gesamtentwicklung überschauenden Zeitbuch „Der deutsche Protestantismus" (anonym 1847), „daß der deutsche Liberalismus das tiefere religiöse Leben nie ergründet" (143).

[1]) Zur philosophischen Würdigung Goethes verweise ich auf O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung [3] 1905; G. Simmel, Goethe 1913; Fr. Gundolf, Goethe 1916; E. Barthel, Goethes Wissenschaftslehre 1922.

[2]) Den Realismus betont W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus I [2].

auch dem „Dämonischen" im Menschenleben seine Aufmerksamkeit zu, dem Unbegreiflichen, dem Unheimlichen, dem Schicksalhaften, dem Übermächtigen, dem Genialischen, aber auch dem Feindlichen. Und er pflegt und verherrlicht bei aller entsagungsreichen Erfüllung der „Forderung des Tages" das unendliche, das „faustische" Sehnen und Streben.[1]) So ist er der große Irrationalist und bietet doch das bewunderte Bild der lichten Klarheit, die die „Verworrenheit" überwindet, Zusammenhang und Einklang aufzeigt. Er zeigt den lebendigen Geist, der Wirklichkeit und Leben bewältigt. Freilich ist er für christliches Urteil der tiefsten Irrationalität ausgewichen.[2]) Aber das wird mit seinen Gründen gerade eine eindrucksvolle Veranschaulichung für den Ernst der Entscheidungsfrage, die sich hier aufrollt. Und so eben wird es bedeutsam, daß doch auch Goethes letztes ahnendes Wort dem „Unbeschreiblichen", der „ewigen Liebe" gilt.

Das Ringen des Geistes mit dem Irrationalen bleibt Kennzeichen deutschen Geisteslebens. Es durchzieht auch den Irrationalismus. Der Geist ist es, der das Irrationale herausarbeitet; er formt sich auch sein irrationales Erkennen. Er weiß, er fühlt, daß er um sein Leben kämpft, wenn er sich nicht dem biologischen Lebensablauf ausliefern will. Er muß den Primat des Lebens anerkennen; aber dadurch wird er selber wieder als lebendiger, tätiger, schaffender Geist in seine Aufgabe gerufen. Werden seine Kräfte, seine Leistungen herabgezogen in den Fluch der „rationalen" und dabei so irrationalen Kultur, ist er es nicht doch selber, der diese Irrationalität aufdeckt? Er kann all das Irrationale nicht übersehen, nicht wegleugnen oder gar wegreden; er muß es anerkennen, aber er kann sich auch nicht einfach stumm-verzichtend damit abfinden; es muß ihm Anstoß und Antrieb werden, der vorwärts-, aufwärtstreibt, — wenn anders er das Ringen um den Logos ist.

Die ganze begeisternde Kraft der Aufgabe, des Anspruchs enthüllte der „spekulative" Idealismus. Hegel ward der „Rationalist der Romantik", indem er sich getraute, das Irrationale einzufangen im konkreten Begriff und es zu beugen unter das Ge-

[1]) Den „Urkonflikt" zwischen dem Willen zur Selbstheit und dem Hunger nach Allheit, verkörpert im Faust als der „Menschwerdung des Strebens oder des Werdens", stellt Gundolf als das „eigentlich Goethischste" heraus (133f., 747).

[2]) O. S. 18.

setz seiner Dialektik. Aber auch Schelling, der Irrationalist unter den großen spekulativen Denkern, müht sich ab, das Irrationale zu rationalisieren und denkend den Glauben zu vermitteln. Der Zusammenbruch des Idealismus war das Gericht über die Vermessenheit. Die Aufgabe bekommt ihre überwältigende Größe. Aber aus derselben Zeit, die den Irrationalismus als Erben zum Siege führt, steigt neu das Bekenntnis zur Aufgabe des Geistes auf. Hegels Gestirn begann wieder zu erglänzen. Der Mut zum System, zur Metaphysik, zur Religionsphilosophie hat sich kraftvoll aus Verödung und Verflachung erhoben.[1]) Es fehlt auch heute nicht an kühnsten Bekenntnissen zum Rationalen, zum Logischen.[2]) Ist es nicht auch ein Zeichen der Zeit, daß ein selbstgewisses Werben für das Wahrheitsrecht der Scholastik einsetzen konnte? Auch die Abwege bezeugen die Richtung. Okkultistische Geisteswissenschaft, die gegenüber einem erdgebundenen Rationalismus die Geheimniswelt erschließen will, wagt sogar für ihre Geisterträume den Anspruch strenger Wissenschaft. Der Einfluß des Irrationalismus verrät sich darin, daß die praktische Lebensaufgabe des Geistes stark empfunden wird. Moderne Weisheitslehre empfiehlt „Bewußtheit" als Weg zur Wesenhaftigkeit, wie man sie echt irrationalistisch unter den verschiedensten Anschauungen findet.[3]) Wach und bewußt gewordene Jugend kann sich in die großen Fragen verbohren. Und ein Kulturphilosoph wie A. Schweitzer, der Theolog und einzigartige christliche Kulturpionier, ruft eine zusammenbrechende Kulturwelt auf zur Wiederbesinnung auf die entscheidenden Vernunftwahrheiten, in deren Pflege die Philosophie ihre nur zu sehr mißachtete Weltaufgabe habe.[4]) Ist der Zusammenbruch nicht

---

[1]) Als Äußerung und Proben, die der Aufmerksamkeit der Theologen wert sind, nenne ich zu bisher Angeführtem noch Eberh. Grisebach, Wahrheit und Wirklichkeiten 1919, H. Schwarz, Das Ungegebene, 1921, Jos. Heiler, Das Absolute 1921.

[2]) Unüberbietbar wohl Natorp: „Auch die äußerste Spannung der Gegensätze behauptet sich nicht bloß, sondern gebiert aus sich ewig neu die letzte, unergründlich tiefe Harmonie des Urlogischen" (Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, 175).

[3]) So Graf H. Keyserling (vgl. bes. Schöpferische Erkenntnis, 1922).

[4]) A. Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur (Kulturphilosophie I) 1923. Dieser praktische Rationalismus ist um so beachtenswerter, als er theoretischen Skeptizismus zum Untergrund hat und selber ausmündet in ethische Mystik, Kultur und Ethik 1923, S. XII 201 ö. und XVIf. 231ff. — Unüberbietbar ist das

ein Schrei nach Geist, nach besserer Vernunft, nach „Logos“, nach dem lösenden Wort, wie es letztlich nur schöpferische, überwindende, erlösende „ewige Liebe“ sprechen kann?

Je ernster, je umfassender aber die Aufgabe genommen wird, desto klarer kann werden, wie das Ringen um den Logos auf die Bahn der Religion führt. Schon die deutsche Spekulation redet genügend deutliche Sprache. Über alle Irrationalität greift allein der Gottesgedanke. Lebendiger Gottesgedanke aber fordert lebendige Religion. Auf sie muß sich um so mehr das Augenmerk lenken, als es sich zutiefst um Wirklichkeitsnöte handelt, mit denen der Geist fertig werden soll.

6.

Noch einmal blicken wir auf die Wendung zur Religion. Jetzt wird abschließend die Notwendigkeit deutlich, mit der gerade auch aus der modernen Kultur Frage, Aufgabe, Sehnsuchtsziel der Religion aufsteigt; und mit dieser Notwendigkeit die schwere Verantwortung der Entscheidung, die mit angebotener Erfüllung fordernd, ladend andrängt. Es war und ist in der modernen religiösen Bewegung wohl nicht wenig Tändelei des Gefühls, Modespiel reizegieriger Haltlosigkeit. Aber es war und ist darin sicher auch etwas anderes zu finden, — ob wir auf die Wendung zur Mystik, ob wir auf „soziale“ Menschheitsreligion, ob wir auf Schicksalsfrömmigkeit oder vollends auf durchbrechende neue Empfänglichkeit für das Evangelium Jesu und das Geheimnis des Kreuzes hinschauen. Das Wirklichkeitserlebnis ist es, an dem die gottlose Selbstherrlichkeit des Ich zerbricht, das über die Eitelkeit der Welt hinaustreibt, das Kraft und Wahrheit suchen lehrt im Geheimnis der anderen, der kommenden Welt, in lebendiger Religion, in Gott. Aus dem Wirklichkeitserlebnis erhebt sich die religiöse Bewegung. Darum kann und muß sie den Irrationalismus bewußt ausbilden und pflegen. Auch an der Religion hat der Rationalismus seine Kraft erprobt. Er vertritt mit seiner Einstellung auf den Gottesgedanken eine Wahrheit; aber er hat sie verzerrt. Er hat sich die Religion angepaßt, so mußte sie schwach werden. Und wenn und soweit sie eine Macht war und blieb, so ist sie selber in ihrer Lebendigkeit ein

Bekenntnis zur Vernunft bei dem Fries-Schüler L. Nelson, Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens, 1918.

Erweis, daß „fromm sein“ etwas anderes bedeutet als „vernünftige Gedanken“ über Gott haben. „Rationalisierung“ ist Tod der Religion. Dafür hat der „Moderne“ ein lebhaftes Empfinden, — das nicht bloß „Ressentiment“ gegen die „rationalistische“ Theologie ist. Die Religion soll sich ihre „Irrationalität“ wahren, nicht etwa bloß um des Friedens mit der Wissenschaft und mit dem kritischen Geist willen, nein, gerade auch ihrer selbst, ihres Lebenserweises wegen. Der „Agnostizismus“, in den sie hineingenötigt wird, soll ihr zur Besinnung auf ihren Adel, ihre Sendung, ihren Lebenserweis werden.

Die Stimmung ist heute weit verbreitet, daß das Geheimnis der Religion unsagbar sei, daß man nur in Bildern davon künden könne. Daher das starke Mißtrauen gegen die wissende Theologie; daher der starke Widerhall auf das Theologenbuch, das die Irrationalität des „Heiligen“ (als der religiösen Grundkategorie) aus dem Leben der Religion beleuchtet. Auch das alte philosophische Zauberwort des „Absoluten“ verdankt wohl seinen Einfluß, vor allem bei ringender, sehnender Jugend, nicht sowohl seiner Rationalität (die in seiner Leerheit besteht) als vielmehr dem Empfinden, daß man nur so abstrakt von der letzten Wirklichkeit reden könne, nicht in den immer gar zu begrenzten Vorstellungen, und dazu, nicht zuletzt, dem eigenen Mysterienklang, in dem das religiöse Erlebnis zittert. Je mehr das Gefühl der Unfaßbarkeit, des Übersteigens unserer Begriffe an der religiösen Wirklichkeit haftet, desto mehr hat der Irrationalismus des Lebens freie Bahn. [1])

In der Welt der Wirklichkeit hat die Religion mit all ihrer Unsagbarkeit, all ihrer Irrationalität ihren Lebenserweis zu führen. Das Erleben des Wirklichkeitsgeheimnisses, der Wirklichkeitstiefe kann als der Gehalt des religiösen Erlebens erscheinen. Wenn und soweit der Pantheismus wirklich selbständige Religion, Frömmigkeit ist, ist er wohl als religiöses Wirklichkeitserlebnis zu würdigen. [2]) Der unsagbare Gehalt aber soll sich auswirken im Leben. So wird verständlich, daß „Leben“ als der Sinn, als

---

[1]) Joh. Müller, Gott, 1922. Dem irrationalen Absoluten entspricht die moderne religiöse Dialektik, die nicht sowohl das rationale Meistern als das Nichtmeistern-können darstellen will.

[2]) Religion „permanentes Existenzbewußtsein“ (Werfel), vgl. H. Frick, Reli-

der metaphysische Gehalt der Religion behandelt wird.[1]) Für die Moderne erscheint es kennzeichnend, daß eine „biologische" oder auch „pragmatistische" Wertung der Religion hat hochkommen können. Sie ziemt der Philosophie des Lebens, auf die der moderne Irrationalismus hinsteuerte. Was man an der Religion sucht und schätzt, das ist der starke Lebensauftrieb oder aber auch die Lösung der zerreißenden Spannungen. Kraft soll sie geben und Frieden. Durch beides erweist sie ihren Lebenswert. Mit seiner Kraftentfaltung erweckt „amerikanischer" Protestantismus Bewunderung; mit der Seligkeit der zum Frieden Gekommenen lockt östliche Religionswelt. Kraft und Frieden, Kraft durch Frieden. Moderne amerikanische Frömmigkeit preist „Harmonie mit dem Unendlichen" als sprudelnden Lebensquell an; andrerseits sucht man gerade auch im Osten Anregung und Begeisterung zur Bewältigung des Lebens und weltumschaffendes Ideal. Als machtvolle Zusammenfassung lebendiger, auch sozial, auch politisch brauchbarer Kräfte und zugleich als Hort der Mystik macht die römisch-katholische Kirche von neuem weithin Eindruck, — allem Gegensatz gegen die moderne Kultur zum Trotz. Evangelisches Christentum kann nicht vergessen, welche Werbeaufgabe dem Taterweis des Versöhnungsglaubens im Dienst der Liebe und in der Ausstrahlung der Gotteskindschaft zukommt. Wo gegen die „Kirche" und ihr „Christentum" das Mißtrauen eingewurzelt ist, kann die „Jüngerschaft Jesu" fortreißendes Ideal werden; es eint die große unerschöpfliche Verpflichtung mit dem neuen Lebensgefühl.

Die Ansprüche und Erwartungen, die ihr entgegendringen, weisen christlicher Frömmigkeit den Weg. Sie kann sich der

---

giöse Strömungen der Gegenwart, 1923, S. 94. Der Gedanke des religiösen Existenz- oder Wirklichkeitserlebnisses scheint mir auch ein Schlüssel zu Schleiermachers Verkündung in den „Reden". [1]) Vgl. G. Klepl, Z. f. Th. u. K. 1907, S. 85f.; bes. H. Kutter, Das Unmittelbare[2] 1911, S. Vf. 333, 341 und P. Eberhard, Die Religion und wir von heute, 1919. — Man darf sich nicht wundern, daß die Religion — wenn nicht gleich aus dem Geschlechtlichen (Freud!), so doch — in enger Verbindung mit dem Geschlechtlichen aus dem Urstrom der „Lebendigkeit" (libido!) abgeleitet wird, auch von Theologen: s. O. Hofmann, Religionspsychologie, I, 1923. — Es ist reizvoll zu sehen, wie für Stefan George der neue Anfang kam, da ihm „der Geist des Lebens" „erschien", s. Fr. Gundolf, George 1920, S. 159ff.

Forderung des Lebenserweises nicht entziehen. Sie müßte das „Buch des Lebens“ verleugnen. Das Verlangen ist für sie die ernste, immer neue Mahnung, im Leben zu zeigen, was ihr geschenkt ist. Aber was ihr geschenkt ist, das ist eben die lebendige, die wirksame Wahrheit. Und darum kann sie nicht versinken in einem Irrationalismus, dem das „Leben“ alles ist und die Wahrheit nichts. Und sie ist beseelt von der Überzeugung, daß sie gerade auch den Dienst, die Sendung der Religion für das Leben rettet und sichert, indem sie ihre Wahrheit vertritt. Der Irrationalismus kann zur schweren Gefahr werden. Die „Moderne“ gibt Veranschaulichung genug. Einseitiger Agnostizismus treibt die Religion der Gefühligkeit in die Arme; sie verfällt mit all ihrem Erleben der „Ästhetisierung“ und verliert Kraft und Frieden. Kann die Heilung des Schadens von unruhiger Betriebsamkeit kommen, unendlichem Wollen, der andern, dem Moralismus zugekehrten Möglichkeit rein irrationalistischer Frömmigkeit? Um ihrer selbst willen, um des Lebens willen muß sich die Frömmigkeit darauf besinnen, was die Wahrheit für sie bedeutet. Die dunkle Empfindung für diese Bedeutung der Wahrheit verrät auch eine in Irrationalismus schwelgende moderne Frömmigkeit, indem sie ausgeht auf einen neuen Mythos, der das schimmernde Kleid oder der Spiegel der Wahrheit ist,[1]) oder auch indem sie irgendwie Anschluß sucht an die Philosophie als Hüterin der Wahrheit. Mit dem Aufsteigen der Wahrheitsfrage vollzieht sich die große Wende in der Selbstbesinnung, die die Theologie des Glaubens aufzunehmen hat.

Das Wort „Wahrheit“ hat in der Religion einen sonderen, tiefen und schwingenden Klang. In ihr soll ja die Sehnsucht nach dem Logos, nach ewigem Sinn, das Ringen um den Geist die letzte Erfüllung finden. Von ihr kommt das Licht, in dem die harten starren Gegebenheiten und die dunkeln Abgrundtiefen der Wirklichkeit aufleuchten, durchzuckt und erhellt von dem Blitz von oben. Auf ihrem Weg winkt lösendes Wort für erdrückende Welträtsel. Die Wirklichkeit in ihrer Besonderheit, die in kein allgemeines Gesetz aufzulösen ist, weist auf eine Setzung; darin wird der setzende Schöpferwille erahnt. Im Ge-

---

[1]) A. Bonus, Vom neuen Mythos 1911, Religiöse Spannungen. Prolegomena zu einem neuen Mythos, 1912.

heimnis des Lebens spürt man seine Schöpferkraft; von seinem Geist ist lebendiger Geist angehaucht, berührt, durchgeistet. Er ist der alles umfassende, auch des Widerstrebens mächtige Einheitswille, der aus dem Chaos heraus sein Reich gestaltet, von dem für die abgründigen Rätsel der Geschichte diesseitige und jenseitige Lösung zu erwarten; der ewige Schicksalswille, bei dem der verborgene Sinn von Leben und Geschichte steht, in dem tiefstes Sehnen das liebende Vaterherz sucht. Von solcher Ahnung ergießt sich über die Irrationalität des Wirklichen der Schimmer einer höheren Rationalität. Der Eindruck der Rationalität wird wesentlich verstärkt dadurch, daß die Selbstbesinnung des Geistes alle Werte der Wahrheit, des Schönen, des Guten in diesem schöpferischen Urwillen begründet und beschlossen finden muß.

Religion Priesterin, Vermittlerin der Wahrheit, ohne die die Welt in Irrationalität gebannt bleibt! Kann der Einwand lauten: tote Wahrheit, der Religion, die dem Leben sich verschrieben weiß, im Grunde fremd, nichtige „Spekulation", Abschluß der Weltanschauung? Die Ahnung, die Idee nimmt die schweren Lebensfragen in sich auf. Und kann man wirklich verkennen, daß sie hineinverschlungen ist in ein religiöses Erleben, aus dem Kraft und Frieden fließt? Und daß sie mit all ihrem Übersteigen rationaler Verständigkeit, daß sie in ihrer Irrationalität selber lebendig nur sein kann in der Verwachsung mit lebendiger Religion? Der Wesenszusammenhang muß sich geltend machen. Lebendige Religion lebt gerade von ihrer Wahrheit.

Je ernster und tiefer die religiöse Lebensfrage wird, desto mehr wird sie ein Ruf nach der lebendigen Wahrheit. Die Stimmung, die Ahnung, die Einsicht ist weit verbreitet, daß das Geheimnis der Religion ewige, erlösende Liebe ist.[1] Was ist es um diese ewige Liebe? Kann sie Lebenshilfe, lösendes Wort, Rettung aus Lebensnot sein als allgemeine verschwimmende Idee, nicht auseinandergesetzt mit den furchtbaren Wirklichkeitsrätseln, verfließend vielleicht in der allgemeinen Anschauung des quellenden Lebens?, kann sie es sein als bloße Idee? So schürzt sich aus der Irrationalität des Lebens die religiöse Wahr-

[1]) Ich führe nur an Goethe mit dem Schluß des Faust und den jungen Hegel (s. Dilthey, Ges. Schriften IV, 80 ff.); für die Moderne etwa W. Bonsels als Dichterherold (Eros und die Evangelien) und die Männer der sozialen Religion.

heitsfrage. Es ist die Frage nach der Wirklichkeit der ewigen Liebe, es ist die Frage nach ihrem lösenden Wort, ihrer rettenden Offenbarung.

Christliche Frömmigkeit muß der religiösen Wahrheitsfrage ihren ganzen Ernst wahren, sie muß es um der Religion, um des Lebens willen. Moderner Irrationalismus bietet ihr Duldung, ja Würdigung ihrer Wahrheit an, wenn sie nur irgendwie zugestehen will, daß es Mythen sind, Glaubensvorstellungen, deren „Wahrheit" rein in ihrem Lebenswert zu suchen ist. Der Irrationalismus kann als Eideshelfer aufgerufen werden für die Neigung, die Religion ganz in die Subjektivität hineinzuziehen: auf das Lebendigsein allein kommt es an! Aber gerade im Licht des Irrationalismus muß die Lüge einer Religion sich enthüllen, die mit dem Gottesgedanken spielt, die an ihrer Subjektivität genug haben will. Es ist erfreulich, daß auch philosophische Betrachtung der Religion das durchschlagende Interesse an der Wirklichkeit heraushebt.[1]) Der Irrationalismus stellt der Religion die schwere Frage: wie hilft sie, mit der Wirklichkeit und ihrer Not fertig zu werden? Ahnende Antwort aus tiefem Sehnen gibt der Schrei nach Offenbarung und Erlösung, sich aufringend aus dem Erlebnis der Gebrochenheit. Die Stimme, die e profundis empordringt, hat ein Recht gehört zu werden; die Stimme der Religion bekommt ihren echten tiefen Klang, ihre überführende Gewalt, wenn sie e profundis aufsteigt.[2])

Offenbarung soll der Wirklichkeit einer ewigen Liebe gewiß machen; sie soll es tun, indem sie das lösende Wort dieser Liebe bringt. Wider die sehnende Ahnung der Liebe türmt sich auf, was die Weltwirklichkeit an Anstoß und Widerspruch, an Eindruck von Fluch und Nichtseinsollendem in sich

[1]) Vgl. G. Störring, Psychologie des Gefühlslebens, 1916, S. 264f.; H. Scholz, Religionsphilosophie, 1921, IXf., 337f., 402ff.; Fr. K. Schumann (Rehmke-Schüler), Religion und Wirklichkeit, 1913; auch W. Bruhn, Der Vernunftcharakter der Religion, 1921. Die Wirklichkeitsfrage bewegt notwendig das philosophische Denken der Theologen, bes. kennzeichnend etwa bei Stange, Christentum und moderne Weltanschauung[1], 1911, Religion als Erfahrung 1919, und R. Jelke, Das Problem der Realität und der christl. Glaube, 1916, auch W. Koepp, Grundl. z. induktiven Theol. 1923. [2]) Bekommt dadurch nicht auch die Sehnsucht als Grundzug in der religiösen Bewegung ihre letzte Bedeutung? Wir beobachten sie im deutschen Idealismus (Lütgert, Die Rel. des deutschen Idealismus, II, 91f., 101, 122), bei einem Lagarde, in der Gegenwart. Wehrung, Z. f. syst. Th. 1923, S. 10.

birgt. Es ist eine ernste Mahnung an christliche Frömmigkeit, ihre Wahrheit nicht preiszugeben an eine allgemeine Idee von Liebe und Leben. Liebe schenkt Leben. Aber das Leben, wie es ist, wie es gelebt wird, das Menschheitsleben seufzt unter schwerem Fluch. Liebe muß erlösende Liebe sein. Kann sie es, ohne richtende Liebe zu sein? Die Wahrheit muß ein ernstes, tötendes „Nein“ in sich tragen. Einfache Vergötterung des Lebens ist tiefe Irreligion. Aus dem Lebenskampf erhebt sich mit dem Sehnen geheimnisvolles Ahnen. Offenbarung bringt die Klärung mit der Erfüllung. Ihr Zeugnis wirkt in christlicher Kulturwelt in Sehnen, Ringen nnd Ahnen vielfältig sichtlich hinein.

Christliche Frömmigkeit lebt von der Zuversicht, daß die ewige Liebe ist; sie lebt von der Anschauung der erlösenden heiligen Liebe; sie lebt von der lebendigen Wahrheit. Gegenüber offenbarer Wahrheit und ihrem Anspruch spitzt sich die Verantwortung zu in der Entscheidungsfrage: will der Mensch nur spielen mit der Religion, will er etwa nur alle Möglichkeiten sich offen halten —, oder will er „Ernst machen“, will er gehorsamen, will er „glauben“?

Die Wahrheit für das Leben, die letzte, umfassende, die frei machende, die lebendige Wahrheit! Noch einmal stehen wir vor der Aufgabe der Theologie. Die theologische Arbeit als solche lenkt die Aufmerksamkeit auf sich. Der Irrationalismus des Lebens selber kann sie in Recht und Würde einsetzen, wenn anders das Ringen um die Wahrheit, das Eindringen es fordert. Aber freilich, sie muß sich durch den Irrationalismus gestalten lassen, um nicht ihre Wahrheit, ihren Sinn zu verlieren.

II.

Die theologische Arbeit im Zeichen des Irrationalismus.

In der Theologie muß das Problem des Irrationalismus mit der ganzen Problematik des Menschengeistes seine letzte Zuspitzung finden. Die Theologie handelt von der Wahrheit des Glaubens. Darum hat sie ihre eigene Rationalität. Aber diese Rationalität ist durchtränkt von Irrationalität. Evangelische Glaubenslehre verleugnet ihre Wahrheit, wenn sie das Pauluswort von der Torheit der Kreuzesbotschaft oder den Herrenspruch von der Verhüllung für die Weisen und Klugen und der

Offenbarung für die Unmündigen hinter sich lassen will, und wenn sie Luthers Kampf wider die Vernunft vergißt. Die allgemeine Geistesentwicklung hilft ihr, ihres Irrationalismus bewußt und froh zu werden. Es ist ungemein reizvoll und lehrreich zu sehen, wie zwei tiefe christliche Denker, außerhalb der Theologie (jedenfalls der zünftigen) kämpfend und schaffend, der Theologie und der Philosophie ihrer Zeit weit vorauseilend, vor entscheidenden Wenden die Aufgabe des theologischen Irrationalismus angegriffen haben, beide aus tiefster Auseinandersetzung mit der allgemeinen Geistesbewegung heraus. Der eine, der Vorläufer, ist der Magus im Norden, von der Theologie gar zu wenig beachtet, aber als Lehrer und Freund Herders ein Großer der Geistesgeschichte, J. G. Hamann. Der andere ist der leidenschaftliche Bestreiter der Hegelschen Philosophie und Theologie, der mit der Lebensfrage der „Existenz“ in schärfster Dialektik über alle ästhetische und alle idealistische Lebensauffassung hinaustreibt zum Paradox, zum Ärgernis des Christusglaubens, der große Däne, der heute bei uns seine Triumphe feiert, weit über ein halbes Jahrhundert nach seiner Schaffenszeit, S. Kierkegaard.[1]) Diese beiden Propheten des Irrationalismus haben jeder in seiner Weise der Theologie eine Bahn vorgezeichnet, auf die sie einbiegen mußte.

I.

„Irrational“ ist die Theologie des Glaubens nicht bloß für eine „sündige Vernunft“, — das ergibt den „Irrationalismus“ der Orthodoxie, der die vollendete, die Auflösung in sich tragende Rationalisierung der Glaubenswahrheit im orthodoxen Supranaturalismus nicht gehindert hat. Die Theologie muß ihre Irrationalität in ihrer Arbeit selber spüren an dem Übersteigen der Begriffe, das an der Glaubenswirklichkeit sich aufdrängt, an der unabweisbaren Nötigung auf das Erleben zurückzugehen, in und mit der ganzen Einstellung auf die Lebensfrage. So ist eine „irrationalistische“ Wendung der Theologie ein sicherer Erwerb der mit Schleiermacher anhebenden Entwicklung. Die verschiedensten Richtungen haben daran Teil.

[1]) Die Würdigung, wie sie der Leitgedanke dieser Arbeit fordert, hat sich mir zu einer selbständigen Untersuchung gestaltet, die schon 1917 voraufgehen konnte: Zwei Propheten des Irrationalismus, N.K.Z. 1917.

Gleich der Ansatz ist entscheidend. Irgendwie wird die Gewißheit, die Überzeugung zurückgeführt auf ein Erleben, eine Erfahrung, ein innerliches Berührt- oder Überführtwerden. So gut wie überall ist man darin einig, daß der Glaube nicht zu „beweisen" ist. Die Sorge vor Pflege eitler Gefühligkeit kann zur Betonung des Entscheidungs-, des Tatcharakters des Glaubens führen; die Irrationalität bleibt. Immer ist mit der Begründung verbunden das Bewußtsein einer Wirklichkeitsbeziehung: man erlebt, man bejaht mit der Bezogenheit auf Gott das entscheidende „Existenzialverhältnis".[1]) Aus dem Ansatz ergibt sich ein neuer Aufriß für die apologetische Auseinandersetzung, am schärfsten herausgebildet in der Ritschlschen Schule, aber nicht auf sie beschränkt. Die erlebbare Wahrheit tritt der beweisbaren gegenüber, das Glauben dem Wissen.

Das „praktische" Verständnis der Religion, das der apologetische Entwurf in sich schließt, durchdringt die theologische Arbeit. Fast allgemein rückt man ab von dem „Intellektualismus" der „Orthodoxie". Der „Voluntarismus" erfreut sich nicht geringer Beliebtheit. Daß es auf „Lebendigsein", auf „Ernstmachen", auf Willensgehorsam ankomme, muß aus der ganzen Theologie hervorleuchten. Die Vergegenwärtigung des religiösen Lebens gibt der Geschichtsforschung ihre gern aufgebotene theologische Empfehlung. In der systematischen Theologie ist religionspsychologische Einstellung Anwendung der Grunderkenntnis, nicht gebunden an besondere Programme. Auch das Erkennen, das die lebendige Wahrheit vermittelt, muß im Zusammenhang des Lebens verständlich gemacht werden. Die dogmatische Erkenntnislehre wandelt in „irrationalistischen" Bahnen, ob sie die „Gewißheit" untersucht, ob sie die Bedeutung der „Anschauung", der Intuition herausstellt[2]), oder ob sie etwa die Eigenart des religiösen Erkennens mit einer Formel wie der

---

[1]) Vgl. zum Ausdruck Schleiermacher, WW. 2, 586 (Sendschreiben).

[2]) So M. Kähler, Wiss. S. 16, 48, 58f. ö.; K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1921, S. 436ff., 339 u. ö.; Stange, Christentum und moderne Weltanschauung, 1911, S. 90ff.; Seeberg, s. u. S. 147; aber auch H. H. Wendt, System der christl. Lehre, 274ff.; Brunner, Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis, 1914, S. 81, 130f.; Kattenbusch, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1923, S. 136. Man darf auch an Schleiermacher erinnern, Reden 50, 55 ö., Ethik, W. (Meiner) II, 49f.

von den selbständigen Werturteilen zu klären vermeinte. Die Wendung zur erlebten Wahrheit wird befestigt durch den „Kritizismus". Auch dort, wo sich kräftig die Freude an der „Offenbarung" regt in zuversichtlichem Erkennen, kann sich das Bewußtsein der Grenzen des Erkennens sehr bestimmt äußern. Die Bedeutung des Glaubens wird vor allem und mit besonderer Aufmerksamkeit an der Not und Verwicklung des persönlichen Lebens aufgezeigt, ob nun mehr die Selbstbehauptung des Geistes gegenüber der Natur, ob mehr die tiefe innere Not des „Existenzwiderspruchs", Sünde und Schuld, den Ausgang bildet. Die Ethik verfolgt diese Bedeutung des Glaubens mit Liebe einerseits durch die Persönlichkeitsbildung hindurch, andrerseits in alle Verzweigungen des Gemeinschaftslebens hinein.

Es ist nicht zu besorgen, daß all diese psychologische, erkenntniskritische, geschichtliche, ethische Betrachtung Eigenart und Eigenbestand des Christentums auflöse. Dagegen bietet die geschichtliche Begründung Schutz, die bewußte Bejahung der „irrationalen" geschichtlichen „Positivität" des Christentums. Der Irrationalismus wahrt die Eigentümlichkeit der christlichen Frömmigkeit. Aber mehr, gerade auch für den Wahrheits-, den Wirklichkeitsanspruch bietet er Wegweisung. Was der Glaube aus seinem Erleben heraus bekennt, ist ein „Tatbestand". Glauben heißt hineingezogen sein in eine Geschichte göttlichen Handelns mit der Menschheit, der Glaube gründet sich auf die „Heilstatsache(n)" und hat darin Gemeinschaft mit Gott. Es ist der besondere Ruhm der Erlanger Schule, daß sie diese Anschauung herausgearbeitet.[1]) Aber sie ist nicht Schuleigentum; wo man von Offenbarung und Versöhnung in Christus handelt, da ist sie lebendig. Sie ermöglicht, dem Christentum eine „Absolutheit" zuzuschreiben, die nicht die Absolutheit des Dogmas oder auch die Absolutheit der geschichtlichen Erscheinung, des Gegenwartsbestandes der Versöhnungsreligion besagt, die echtes Streben und wahre Ahnung, verborgenes Gottesverhältnis in und bei dem Fluch der Gottlosigkeit auch „außerhalb" anzuerkennen gestattet und dabei doch die Einzigartigkeit der Versöhnungsreligion wahrt. Der Irrationalismus, der in einseitiger Anwendung

---

[1]) So kann romantischer Realismus als Kennzeichen dieser lutherischen Theologie hervortreten, s. Elerts geistvollen Abriß „Die Lehre des Luthertums" 1924.

die Offenbarung auflösen kann im religiösen „Erleben", schafft seinerseits den neuen Offenbarungsbegriff, den das Christentum als lebendige geschichtliche Versöhnungsreligion fordert.

Die Theologie hat sich dem Irrationalismus öffnen müssen. Aber das bedeutet nicht, daß sie ihm verfallen ist. Das letzte Jahrhundert hat auch seine spekulative „Hoch-Zeit" gehabt; auch ihre Überlieferung mahnt, daß sie in der Überwindung mit ihrem Wahrheitsrecht „aufgehoben" sein will. Aber auch sofern die Theologie entschlossen „positivistisch" ist, sich an die Tatsachen hält, frei von der Lust am stolzen Begriffsgebäude, kann sie nicht verbergen, daß sie „rationale" Arbeit tut. Der Historismus strebt darnach, strengste historische Wissenschaft fruchtbar zu machen für das Leben. Die apologetische Auseinandersetzung mit dem Rationalismus des Weltdenkens fordert rationale, begriffliche, grundsätzliche Klärung. Die Problematik des Lebens wird aufgedeckt durch die Reflexion. Wenn man im Geist moderner Kierkegaardjünger, aus dem tiefen Gefühl für die Irrationalität des Glaubens die Aufgabe der Theologie darauf beschränken will, in die innere Lage hineinzutreiben, in der das Wagnis, der Sprung, die Tat, das Geschenk des Glaubens die Rettung wird, so stellt man auch damit rationales Denken in den Dienst des Lebens. Aber will die Apologetik nicht kraftlos werden oder in Problematik stecken bleiben, so braucht sie die Versenkung in die Wahrheit, in der der Glaube lebt. Mit ihrer Selbstdarstellung tut diese Wahrheit das Beste zu ihrer Begründung. Sie tritt dem Dogmatiker im maßgebenden Quellenzeugnis selber schon in einer Formung entgegen, die in die Arbeit denkender Aneignung hineintreibt. Nicht zuletzt heischt die Lebensaufgabe in ihrer Vielseitigkeit und Verwickeltheit das Bemühen um den Logos. Und so gewiß dies Bemühen reichlich das „irrationale" Erkennen in Intuition, Ahnung, Gefühl, unmittelbarer Gewißheit in Tätigkeit setzen wird, so gewiß kann es der begrifflichen Klärung und Zusammenfassung nicht entraten.

2.

Rationalismus und Irrationalismus, die Irrationalität des Gegenstandes und die Rationalität der Bearbeitung stehen in einer gewissen Spannung. Die Theologie hat ihren Weg zu machen

auf einem scharfen Grat. Von hier und von dort droht Absturz. Der Irrationalismus ist auch für die Theologie, gerade für sie eine ernste Gefahr. Agnostizismus, Ästhetizismus, individualistischer Relativismus, Positivismus sind ihre Namen. Die Wahrheit kann auch dem Theologen verschwinden im Geheimnis, sie kann versinken im erlebenden Gefühl, sie kann verschwimmen in der individuellen Mannigfaltigkeit; und sie kann auch erstarren und zum harten Glaubensgesetz werden im Dogma von Heilstatsachen, die nicht hinaufgehoben sind in das „Übergeschichtliche". Auf der andern Seite lauert der Trug des Rationalismus. Das Sehnen nach Ausgleich mit dem rationalen Weltdenken verführt zur Angleichung, ob sie in der Beschneidung der Wahrheit, ob in der Übernahme von Methoden der Bearbeitung oder bestimmenden Begriffen zur Deutung und Erklärung erfolgt.[1]) Auch die „praktische" Auffassung der Religion ist kein Schutz, sobald sie der Beugung unter das Gesetz, das Ideal der praktischen Vernunft verfällt. Die Freude umgekehrt an der Herausstellung des Gehalts erliegt nur zu leicht der Versuchung, die Grenzen zu verkennen. Und immer wieder haftet am Rationalen die Selbstüberschätzung; sie ist natürlich nicht harmloser, wenn statt der „rationalen" Fassung des Dogmas moderne Problematik den Geist in den Bann des Rationalen schlägt.[2])

[1]) Einen starken Eindruck davon vermittelt Elerts großes Werk, „Der Kampf um das Christentum" (bes. Kap. 19—22).

[2]) Nicht ohne sonderen Reiz ist die Spiegelung des Problems im Katholizismus. Hier erscheint der Modernismus als Durchbruch des modernen Irrationalismus. Kirchliche Bestreitung bestätigt es, indem sie sich gegen den „Agnostizismus" kehrt und daneben etwa gegen die vitalistische „Immanenzlehre", die den „Bedürfnissen und Wünschen des Gemütes, dem Druck und Drang des Herzens und Lebens" die Religion ausliefert und die „Vernunftapologetik" ersetzt durch die „Instinktapologetik" (A. Gisler, Der Modernismus[3], 1912, S. 301 ff., 476 ff., 671 f.). Man versäumt nicht, auf den ketzerischen Ursprung den Finger zu legen (Kant, Schleiermachersche Gefühlstheologie, Hegel, Schopenhauer, Ritschl, James 675). In und mit dem Irrationalismus aber ist auch wieder rationalistischer Einfluß zu sehen. Das kirchliche System verbindet seinerseits rationale Theologie und rationale Ethik (Naturrecht!) mit dem Irrationalismus eines starren Positivismus und einer unantastbaren hierarchischen Autorität und weiß sich auch die „Mystik" in verschiedenen Formen einzuordnen. Diese Einheit hat inmitten der Auflösung der Moderne ihre eigene Anziehungskraft — nicht zuletzt durch die Darstellung und Auswirkung in der menschheitsumspannenden Einheit der katholischen Kirche! Aber der Modernismus ist eben lehrreich als die unvermeidliche Kritik.

Die Theologie muß das Rationale und das Irrationale in gegenseitiger Durchdringung nach der Forderung der Sache zum Ausgleich, zur Einigung bringen. Das ist ihre Aufgabe. Sie gibt ihr an ihrem Teil ihre innere Bewegung; sie wird zum kritischen Maßstab. Wenn Kant der Philosoph des Irrationalismus genannt werden kann,[1]) so gewiß mit viel größerem Recht Schleiermacher der Theolog des Irrationalismus. Die „Reden" sind der übersprudelnde Durchbruch aus der Öde des historischen Rationalismus, der „christliche Glaube" die abgeklärte Fassung. Wir denken an die begeisterte Verkündigung des Erlebnisses, an die bewußte Einstellung in die Geschichte, an die neue theologische Erkenntnislehre, der die Glaubenssätze „Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände" sind, an den realistischen Zug,[2]) nicht zuletzt an das Streben zu einer umfassenden Kulturethik, das bei der großen Führerpersönlichkeit in Kirche und Volksleben in aller rationalen Geistigkeit hervorragendes Tatstreben war. Aber all dieser Irrationalismus hat den Vorwurf nicht hindern können, daß die rationale Metaphysik, daß die „Dialektik" die Auffassung und Wiedergabe des christlichen Glaubens nicht unbedenklich, ja verhängnisvoll beeinflusse, daß Schleiermacher nicht ungestraft die „Locke den Manen" Spinozas geopfert und Identitätsphilosophie gepflegt habe. In dem Versagen gegenüber diesem Rationalismus verrät der Irrationalismus, daß er sich nicht deckt mit dem Irrationalismus des Glaubens. Mit gutem Grund bemerkt man die Ästhetisierung des Christentums, der Religion; sie findet unschwer die Einigung von religiösem Gefühlserlebnis des „Universums" oder auch der „schlechthinigen Abhängigkeit" und rationalem Einheitsdenken. Die Paradoxien des biblisch-reformatorischen Gottesglaubens weichen; ebenso die starken Spannungen des Lebens. Rationale Philosophie kann das System des religiösen Irrationalismus gestalten! Der Gegensatz, die Doppelheit mag sonst meist nicht so grell heraustreten. Aber es verrät sich darin eine Grundschwierigkeit theologischer Arbeit. Bei Schleiermacher gerade kann man sich dem Eindruck wieder entziehen, indem man den „falschen Rationalis-

[1]) Görland, Religionsphilosophie, S. 137. Vgl. auch Rickert, Kant als Philosoph der modernen Kultur 1924, S. 157 ff. 178 ff. [2]) Treffend hat ihn Elert (S. 67 ff.) an Sch's. apologetischer Haltung herausgestellt.

mus“ eben auf die fremde Philosophie abzuwälzen sucht. Aber die Schwierigkeit „Rationalisierung des Irrationalen“ steht über aller theologischen Arbeit. So gibt die Theologiegeschichte vielfache Veranschaulichung.[1])

Die jüngste Gegenwart zeigt eine sehr bemerkenswerte Zuspitzung der Problematik. Einerseits ist die Religionsphilosophie wieder eine Aufgabe geworden, die viel Geist und heißes Bemühen entbindet. Hegels Einfluß kann sich auch in der Theologie wieder regen. Reinhold Seeberg bricht einem neuen Bund von Idealismus und christlicher Theologie Bahn und pflegt Geschichtsphilosophie und trinitarische Spekulation.[2]) Auf der andern Seite fühlt sich ein sehr bewußter und entschiedener Irrationalismus gesandt, der Theologie eine neue Wendung zu geben. Otto verkündet das Heilige als das „Ganz andere“, das über alle rationalen Begriffe erhaben bleibt, das nur in Schauder und Erbeben mit seiner Anziehungsgewalt erlebt werden kann, als das mysterium tremendum fascinosum. Karl Heim läßt das „Paradox“, die „Antinomie“ des Evangeliums erleben aus dem Glauben heraus, der in der „größten Not des gegenwärtigen Augenblicks“ den rettenden Sprung gewonnen; oder er weist den Weg zur irrationalen Glaubensgewißheit vom irrationalen Schick-

---

[1]) Sehr lehrreich ist auch die Spannung und Bewegung in der Theologie A. Ritschls. Man kann sie würdigen als einen neuen Durchbruch des Irrationalismus. Sie wendet sich ja gegen den „spekulativen Liberalismus“ wie gegen erkenntnisfrohe „orthodoxe“ Glaubensmetaphysik. Das Frömmigkeitsproblem tritt als das Existenzproblem der geistigen Persönlichkeit beherrschend in den Mittelpunkt. Die Lösung bietet das geschichtliche Evangelium. Sie ist zu bewähren nach evangelischem Lebensideal in demütigem Vorsehungsglauben in der Erfüllung des Berufs in der Welt, der mit entschlossener, ja leidenschaftlicher Ächtung von Pietismus und Mystik betont wird. Der Irrationalismus einer praktischen Auffassung der Religion! Aber die Entfaltung ist nicht bloß ein sehr ausgeprägtes Zeugnis strenger rationaler Arbeit, sondern zeigt auch das Problem des Rationalismus. Die Kritik, die Ritschl fand und finden mußte, trifft nicht bloß Übersteigerung des Irrationalismus wie in der Werturteilstheorie und der Abschiebung der Aufgaben der Glaubensmetaphysik, sondern zielt gerade auch auf den — Rationalismus. Hat nicht ein allgemeines Persönlichkeitsideal die Auffassung des Glaubens, seiner Lebensbedeutung, seines Offenbarungsgrundes sichtlich beeinflußt? Jedenfalls erscheint das Urerlebnis des Heiligen, das auch dem Leben in der Welt eine eigene Spannung und Doppelheit mitteilen muß, zurückgedrängt. Es ist bedeutsam, daß gerade hier Rudolf Ottos Neuansatz eingreift.

[2]) Vgl. jetzt Christl. Dogmatik, I, 505 ff. u. 366 ff.

salserlebnis her. Und die um Karl Barth sind in Dialektik und Zeugnis leidenschaftlich darauf aus, daß nur das Ja, das der Glaube zur offenbaren Wirklichkeit Gottes sprechen muß, sich nicht löse von dem Nein, das über allem Menschenwerk, gerade auch der Religion, gerade auch der Theologie stehen muß. Kierkegaards Geist, dessen Einfluß Heim wie Barth nicht verkennen lassen, ist mächtig geworden in der Theologie, z. T. vielleicht übermächtig. „Rationalismus" und „Irrationalismus" scheinen auseinanderzustreben. Und immer wieder wird doch deutlich, daß sie zusammengehören. Die „Rationalisten" bestätigen es, sofern sie doch ein lebendiges Denken aus dem Leben und für das Leben pflegen.[1]) Lehrreicher ist vielleicht noch das Zeugnis der „Irrationalisten". Otto veröffentlichte vor dem „Heiligen" seine Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie als „Einleitung in die Glaubenslehre". Heim bietet in einer logizistischen Apologetik den Satz des Widerspruchs auf zur Zersetzung, Überwindung, Überbietung des glaubensfeindlichen Denkens. Und den Barth, Gogarten, Brunner ist eben scharfe Dialektik das Mittel, über alles „Erlebnis" hinauszutreiben zu dem Glauben, der am Wort haftet. Die Arbeit der Theologie gewinnt Farbe, wenn das Schlaglicht des Problems des Irrationalismus darauf fällt. In diesem Licht treten nicht zuletzt die theologischen Charaktergestalten eines M. Kähler und A. Schlatter plastisch hervor, die reichen und tiefen Denker des neuen „Biblizismus", die an der Bibel geschult Logos und Leben in ihrer biblischen Einheit eindrucksvoll verbinden.[2])

---

[1]) Eine besonders lehrreiche Veranschaulichung bietet die religiöse Erkenntnistheorie, wie sie R. Seeberg, der spekulative Voluntarist, in seinem Buch „Ewiges Leben" entworfen hat (1915 S. 23 ff., vgl. jetzt „Christl. Dogmatik", I, 82 ff., 266 ff. über die „intuitive Erkenntnis"); sie erscheint fast wie ein theologisches Gegenstück zu Bergson. Das Leben, damit auch das geistige Leben, damit auch den „allgegenwärtigen Gott, der das Leben ist, so daß alles Leben aus ihm und in ihm und zu ihm ist" (30), erfassen wir nur vermöge der „apriorischen Form" unsrer „eigenen Lebendigkeit", durch „intuitive Empfindung", „irrationales Empfinden, Schauen, Wollen", das mit der rationalen Betrachtung immer in Spannung steht. — Bemerkenswert ist auch die Erklärung Brunstäds als des Erben des deutschen Idealismus: der „kritisch-idealistische Rationalismus" „erfaßt gerade das Gefühls- und Willensmoment", ist so „das Gegenteil" von Intellektualismus, also „Voluntarismus im Sinne des Primates der praktischen Vernunft, des Glaubens", „Personalismus" (164).

[2]) Das Licht der Aufgabe fällt auch auf große historisch-theologische Werke.

Das „Irrationale“ stellt der Theologie ihre Aufgabe; wir sehen das Ringen in ihrer Arbeit. Als lebendige geschichtliche Erscheinung wird diese Arbeit selbst ein lehrreiches Zeugnis des Irrationalen. Die lebendige Wahrheit wirkt in großer geschichtlicher Mannigfaltigkeit; sie wirkt gerade auch in Verengungen und Vereinseitigungen. Eine Anschauung kann recht einseitig „rationalisiert“ sein; sie kann eingebettet sein in eine erstarrte Theorie. Und sie wirkt, sie wird lebendig. Warum? Weil die Wirklichkeit Gottes dadurch geheimnisvoll lebendig wird, wie sie hineintritt, hineingreift in den Existenzkampf, in die Gewissensnot des Menschen. Beispiel ist die Ritschlsche Theologie mit ihrer Verkündigung der Liebe Gottes, die der um ihre Selbstbehauptung ringenden geistigen Persönlichkeit Halt, Zuversicht gewährt; Beispiel ist ein rationales Versöhnungsdogma, in dem die Rechtfertigungsbotschaft, Gottes Versöhnungsruf lebendig war und ist für ein vor Gott erzitterndes Gewissen.[1]) Sollen solche Beobachtungen gleichgültig stimmen gegenüber der Aufgabe der Theologie — oder nicht vielmehr auch nur ihre Verantwortung einschärfen? Die Wirklichkeit, die in einseitiger Verarbeitung sich Geltung verschafft, sie ist auch wieder das Gericht über die Einseitigkeit. Sie ruft hinein, immer neu, in das Ringen um die Wahrheit.

Die „realistische“ Einstellung auf das Leben und seine Irrationalität, die starke Ausprägung des Irrationalismus, die den Widerspruch der Freunde ideen- und problemgeschichtlichen Denkens hervorrufen mußte, gibt Lütgerts Werk über die „Religion des deutschen Idealismus“ (I, II, 1923) seinen Charakter, eigen verbunden mit dem Ideal einer rationalen, spekulativen Theologie, das man hindurchschimmern sieht. Und das reiche, tiefe Verstehen für den Zusammenhang von Idee und Leben, Theologie, Frömmigkeit und Geistes- und Kulturbewegung ist ein Merkmal von Seebergs großartiger „Dogmengeschichte“.

[1]) Für einen geistvollen Beobachter und Darsteller wäre die Psychologie der theologischen Wirkung ein lohnender Gegenstand. Es ist deutlich, daß rein rationale Vorzüge zur Erklärung nicht ausreichen. Dazu ist zuviel „Irrationales“ hineinverschlungen, das Ästhetische, Kunst der Darstellung, Rhetorik, Pathos, Suggestives, der ethisch-religiöse Eindruck der Persönlichkeit, Einfühlung in seelische Lage, Abstimmung auf die Stunde. Auch in der rationalen Leistung selber kann das Irrationale, Zuspitzung und Vereinseitigung, durchschlagen. Das muß zu denken geben.

III.

Die Wahrheit der Theologie in der Durchführung des Irrationalismus.

Der Irrationalismus stellt der Dogmatik, der Theologie in der Theologie, die Existenzfrage. Dogmatik ist „rationale" Denkarbeit. Hat sie einen Sinn gegenüber dem Irrationalen? Ist nicht auch ihre Geschichte ihre Widerlegung, wenn anders sie immer neu ihr Versagen und wenn anders sie vielfach verhängnisvollen Einfluß auf das Leben zeigt? Wenn die Erkenntnis des Irrationalen aufflammt, kann sie zum verzehrenden Feuer werden. Kann „Dogmatik" mehr als Holz, Stroh und Stoppeln liefern? Sie will Gotteserkenntnis in rationaler Bearbeitung bieten. Ist Gott so zu erkennen? Ist das Bemühen allein nicht schon Entweihung, Herabziehen? So wird der ein „Gegenstand", dessen Wesen es ist, nicht ein Ding zu sein, das uns gegeben sein kann! So wird der unserm Geist unterworfen, dessen Wesen es ist, der schöpferische Geist, der schöpferische Urwille zu sein! So wird der in unsere Welt hineingebannt, dessen Wesen es ist, der Überweltliche zu sein! Kann es ein anderes „Ja" zu Gott geben als das des Dienens, des Gehorsams, der Willenshingabe? Die Versuchung des „Agnostizismus" pocht an. Die Theologie darf ihr nicht erliegen. Was als „Korrektiv" tiefes Wahrheitsrecht hat, es wird zur ernsten Gefahr, wenn es die ganze Wahrheit sein will. Kann es Glauben geben, ohne daß Gott geistig gegenwärtig ist? Ist Gehorsam nicht das Ja zu dem Gotteswillen, der bewußt, der offenbar geworden? Die lebendige Wahrheit, die über einen einseitigen Rationalismus den Irrationalismus kommen läßt, sie läßt durch den Irrationalismus wieder die Wahrheit des Rationalismus sieghaft hindurchbrechen. So hat die Bewegung ihren eigenen Rhythmus.

Die Dogmatik darf sich nicht irre machen lassen an ihrer Wahrheit, auch durch die Angst vor der Rationalisierung nicht. Sie darf es nicht um des Lebens willen. Denn das Leben verlangt den Logos, den göttlichen Logos. Und Dogmatik darf davon reden, weil der Logos dem Glauben sich erschließt als lebendiges „Wort". Sie kann und soll nicht nur klärend die Lebensfrage der Religion bewußt machen, sondern auch die in

der Offenbarung geschenkte Lösung, die selbst erst die Not in ihrer Tiefe erhellt. Das Bewußtwerden der Frage und ihrer Lösung, der Not und ihrer Heilung und Erfüllung ist „theologische“ Besinnung. Je mehr die Besinnung gelehrt, „objektiv“, rational, begrifflich, „dogmatisch“ wird, desto brennender kann freilich die Gefahr der Rationalisierung werden. Sucht die Dogmatik das Irrationale beiseitezuschieben, wegzudeuten, so muß es zum verzehrenden Feuer werden. Aber es gibt einen Schutz: die klare Erkenntnis der Schranken des Rationalen, die bewußte Einstellung auf das Irrationale. Die Dogmatik muß es erproben, daß die Glaubenswirklichkeit das denkende Meistern übersteigt, logisch-erkenntniskritisch „irrational“ ist. Irrational, nicht bloß suprarational. Die rationale Bearbeitung endet in Paradoxien und Antinomien. Sie werden Kennzeichen der Wirklichkeit. Das „irrationale“ Erkennen, Intuition und intuitive Gewißheit, muß in der theologischen Erkenntnis stark hervortreten. Dadurch wird die Wirklichkeit vergegenwärtigt, die der auseinanderlegende Begriff letztlich nur in Antinomien faßt. In all ihrer Irrationalität kann der Theologe die Wirklichkeit als solche darbieten, weil sie für den Glauben geheimnisvoll hineinragt in das Leben und durch den Glauben das Leben gestaltet. Indem er aber dieser Lebensgestaltung durch den Glauben zugewandt ist, bringt er auch den Irrationalismus des Lebens, den „Primat“ des Lebens, das Leben als Ziel alles „Rationalisierens“ zur Geltung und läßt zugleich deutlich werden, daß erst das Leben aus der Wahrheit das Leben ist. Die Theologie muß an ihrem Teile wahr machen, daß es sich in der Religion um das „Existieren“ handelt, daß ihr Denken darum „existentielles“ Denken ist. Von der „Existenzmitteilung“ aber fällt wieder das Licht zurück auf den Existenzwiderspruch, die Gebrochenheit, die Normwidrigkeit des Lebens, vor allem die ethisch-religiöse „Irrationalität“, die für die erlösende Offenbarung der Ausgang ist. Irrationale Wirklichkeit ist der Unter- und Hintergrund aller rationalen Arbeit, die irrationale Wirklichkeit Gottes, die irrationale Wirklichkeit des Lebens, für das die Gottbezogenheit die eine große Lebensfrage ist und ihre Störung die Irrationalität. Ein Blick auf die Ausführung der Aufgabe soll die abstrakte Kennzeichnung mit etwas Anschaulichkeit bekleiden.

I.

Wenn anders die Theologie Theologie ist, ist sie gestaltet und durchwaltet vom Gottesgedanken. Er ist der Quell ihrer „Rationalität", Zuflucht aus der Irrationalität der Welt, des Lebens. Er ist zugleich Quell der Irrationalität. Gott ist nicht bloß der „Unsichtbare" und darum ein Wahngedanke, eine Fiktion für praktischen und theoretischen „Positivismus", nur dem Glauben zugänglich und auch ihm wohl nur im Kampf mit dem Bann der Sinnenwelt. Er bleibt auch der Unfaßbare, entzieht sich auch dem Denken des Glaubens. Der Gottesgedanke ist eingetaucht in das Geheimnis, — und er entfaltet sich in Antinomien. Und bleibt doch licht und die Quelle des Lichts. Gott der Unendliche, Allgegenwärtige, der Ewige, erhaben über alle Formen der beschränkten Existenz des Weltseins, der „Absolute", „das" Absolute. Und doch zugleich das Du für menschliches Ich, persönlicher Wille, der nicht bloß einer im All verschwimmenden Menschheit, nein dem „unendlich kleinen" menschlichen Einzelich, den ungezählten Einzelichs persönlich zugewandt ist! Ein abgründiges Geheimnis, das alles „vorstellenden" Denkens spottet, an dem schon die denkende Formulierung zu zerbrechen droht, eine Antinomie, die philosophischer Spekulation immer wieder zum unüberwindlichen Anstoß wird, daß sie im Meer des Absoluten versinkt. Und doch eine klare intuitive Gewißheit, angelegt im religiösen Grundverhältnis, im betenden Glauben lebendig, das Treibende und Beseelende auch in allen Versuchen, den Gedanken der „absoluten Persönlichkeit" zu begrifflicher Klarheit und Geschlossenheit durchzubilden.

Gott ist der Gott der Welt als schöpferischer Geist, und er ist doch von ihr geschieden als der „Heilige"; die Bestreitung des Pantheismus muß es herausstellen. Seine Gottheit besagt, daß er der Herr der Welt ist, und schließt doch zugleich ein, daß sie, unsere Welt, so wie sie ist, eben nicht einfach Gottes Welt ist. Auch dies Weltverhältnis, wir kennen es vom geschichtlichen Problem des Dualismus, ist ein Geheimnis; ein Rätsel, das in der Theodizeefrage zur schweren praktischen Not wird; ein herber Anstoß für alles „monistische" Denken, das auch in Religionsphilosophie und Theologie kräftig ist, eine scharfe Antinomie. Aber das spannungsvolle Geheimnis ist durchleuchtet von der

an der Heilsgeschichte sich bildenden Intuition des „geschichtsmächtigen" Gottes, der Herr bleibt auch über eine von ihm entfremdete Welt, der seinen Rat durchführt, seine Herrschaft geschichtlich anbahnt.[1])

Für den Glauben muß es das Ziel aller Geschichte sein, daß die ewige Liebe, ihre Herrschaft, ihr Reich obsiege. Liebe erfaßt der Glaube als Gottes persönliches Wesen. Aber dies persönliche Wesen bleibt nicht bloß selber „unausdenkbar", wenn anders die Analogie werdenden, fehlenden, ringenden menschlichen Personlebens doch schließlich versagt gegenüber dem Geheimnis des unbedingten, des heiligen, des „absoluten" Urwillens der Liebe. Auch in ihrem Walten behält diese Liebe ihre Unergründlichkeit; Gott bleibt für irdische Menschen der deus absconditus. Und als heilige hat diese Liebe für uns eine tiefe innere Spannung. Sie ist selber heiliger Herrschaftswille; darum aber trägt sie den Zorn in sich, in dem dieser Herrschaftswille sich richtend auswirkt. Auch hier Geheimnis, auch hier Antinomie, die in das Glaubensleben Spannung hineinträgt; aber zugleich doch tiefe innere Einheit, intuitiv erfaßt, darum „spekulativ" zu entwickeln, Wesenseinheit, kennzeichnend für christlichen Gottesglauben, der an Christus und im besondern an seinem Kreuz den Silberblick gewinnt.

Das Licht leuchtet auf im Antlitz Christi. Die Liebe kommt geschichtlich nahe in ihrer persönlichen Offenbarung, in dem geschichtlichen, in dem lebendigen Christus. Der Christozentrismus wird das Herz des Theozentrismus. Aber auch in der dogmatischen Vergegenwärtigung behält diese einzigartige Offenbarung eine irrationale Geheimnistiefe. Von ihr eröffnet sich nicht bloß der im Geheimnis verschwimmende Blick in die innere Fülle und Bewegtheit des göttlichen Lebens.[2]) In ihrer geschichtlich-übergeschichtlichen Wirklichkeit spitzt sich auch ein Problem für unser Denken zu, das über aller Heilsgeschichte, über der „Geschichte" Gottes mit der Welt steht: das anteilnehmende, aneignende Eingehen des Ewigen in die Zeit.[3]) Alle christo-

[1]) Ich habe den Ausdruck „Geschichtsmächtigkeit" eingeführt (zuerst „Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11", 1911), weil er mir die christliche Grundanschauung von der „Absolutheit" des Weltherrn zu kennzeichnen scheint.

[2]) Die trinitarische Tiefenschau s. o. S. 95 f.

[3]) Das Problem „Ewigkeit und Zeit", das Kierkegaards schärfste Dialektik

logischen und trinitarischen Spekulationen sind ein letztlich immer unzulänglicher Versuch, das Geheimnis denkend zu durchdringen, rational zu meistern. Aber alle Rätsel umschließt die lebensvolle Offenbarungsanschauung, rationale Formung fordernd und zugleich doch immer neu überflutend: Gott in Christo, die ewige Liebe sich erschließend zur Gemeinschaft des Geistes in dem „Sohn".

In ihrer Geschichtlichkeit schließt die Offenbarung in sich das schwere Problem der „Partikularität", der geschichtlichen Beschränktheit und Hemmung ihrer Auswirkung. Das Dogma von der doppelten Prädestination stellt sich dar als Versuch einer rationalen Lösung; man kann Wahrheit darin sehen, ohne darum weniger sein völliges Ungenügen, seine rationale Gewaltsamkeit zu empfinden. Religionsgeschichtliche Betrachtung, die die „Zäune" um die Offenbarungsreligion niederreißt, erleichtert sich das Problem durch Erweichung der „Absolutheit des Christentums", wie sie auf dem Tatbestand der Versöhnung beruht. Das Schlagwort vom „unbewußten Christentum" erlaubt weiteste Anwendung vor allem auch innerhalb der sogenannten christlichen Kultur. Aber alle Anerkennung einer ursprünglichen Gottbezogenheit, die sich auch im „Heidentum" unter allem Bann der Gottesferne, die sich auch im Ringen und Streben des Geisteslebens auswirkt, nimmt uns das Problem nicht ab. Kann sich der Glaube mit einfacher geschichtlicher Erklärung abfinden? Liebe empfindet das Rätsel tiefschmerzlich immer wieder gerade auch in ihrer geschichtlichen Umwelt. Man kann es fassen in die Antinomie einer geschichtlichen Menschheitserlösung, die doch geschichtlich keine Menschheitserlösung ist. Geheimnis, Antinomie, — aber von der intuitiven Gewißheit des Glaubens fällt darauf das Licht eschatologischer Ahnung, wenn anders sie Gewißheit ist um den Gott der unendlichen Möglichkeiten, um den ewigen Herrn der Geschichte, der in richtender Gnade geschichtliches Leben zum Ziele führt in einem Jenseits unserer Geschichte.

In das persönliche Leben greift die Versöhnungsoffenbarung hinein als das Gnadenwort der Vergebung. Darin ballt sich die

---

aufgewühlt hat, ist von Th. Häring feinsinnig als das Urrätsel durch die Glaubenslehre verfolgt (Der christl. Glaube[2] bes. 394 ff.).

Irrationalität des Gottesgedankens sozusagen zusammen zum Paradox des Evangeliums. Das Gnadenwort beruft zu persönlicher Gemeinschaft. Sie ist an sich „paradox"; doppelt, weil der Sünder gerufen wird. Wie verträgt sich solche Vergebung mit der Heiligkeit, die Kreaturgefühl und Gewissen bebend empfinden? Kann das Wort das Neu-, das Heiligwerden, das Zum-Ziele-kommen verbürgen? Das Wort der vergebenden Gnade soll das entscheidende Erlösungswalten Gottes in sich fassen? Das Paradox steht über dem Leben des Heilands, es steht über der irdischen Erscheinung der Gottesherrschaft. Die Empfindung für das Paradox kann in lebendigem Glauben fast übermächtig werden; und wo die Botschaft als eine Selbstverständlichkeit, als das Natürliche hingenommen wird, da ist der Glaube im Ersterben, jedenfalls kein lebendiger evangelischer Glaube. Aber der Glaube ist eben das „Ja" zu dem Paradox; und in ihm ist eine intuitive Gewißheit von seinem Recht, seiner göttlichen Wahrheit. Die Intuition von der geschichtlichen Offenbarung der heiligen Liebe, die im lebendigen Wort wirksam wird, ist die Entfaltung der Wahrheit; denkende Bearbeitung legt sie rational auseinander.

2.

Das Wort der Vergebung ist die Begegnung der irrationalen Glaubenswirklichkeit mit der irrationalen persönlichen Lebenswirklichkeit. Und sie ist bestimmt, gestaltet durch die Irrationalität der Sünde, der Emanzipation, die immer wieder in die Irrationalität der Glaubenswirklichkeit hineinragte, dem Problem des Gottesgedankens die schwersten Verwicklungen bringend. So ist die Vergebung, das schlichte praktische Evangelium der Gnade, Brennpunkt der Irrationalität und zugleich Lichtpunkt der göttlichen Weisheit. Können wir uns wundern, daß der Glaube als Aneignung, Bejahung des Wortes, in seiner Idee wie seiner Empirie, die Irrationalität mannigfach spiegelt? Als lebendige persönliche Bezogenheit auf das Wort, auf das offenbare Geheimnis muß er seine eigene Irrationalität haben. Er wird erlebt als Erfüllung des göttlichen Sinnes des Lebens, als der Weg zur Überwindung seiner Irrationalität, zu einer vom Logos durchwalteten wahren Lebenswirklichkeit. Aber für rationales

Meistern muß er zum abgründigen Problem werden; Durchdenken führt zu einer Fülle von paradoxen Gegensetzungen, deren Zusammenschau erst die Wesenserfassung ergibt.

Glaube ist „Erleben" und ist doch das Widerspiel von allem „ästhetischen", „romantischen" Erlebnissubjektivismus, ist wesenhaft das Hinausgreifen über die erlebende Subjektivität; er ist höchstes existentielles Icherlebnis und kann doch zur Selbstvergessenheit werden, weil er das Hinaussehen über und das Absehen „von sich" ist. Glaube ist Erkennen und doch Blick in ein Geheimnis, docta ignorantia, „absolute Anbetung der Unwissenheit" (Kierkegaard); er ist „Intuition" und dabei der Gegensatz zum „Schauen", ist Freude an der Wahrheit und erweist sich im Mißtrauen gegen die eitle Vermessenheit der Gnosis und gegen die hohe Kunst des Beweisens. Glaube ist Gewißheit, aber Gewißheit wider den Augenschein, nur im Trauen zu gewinnen und zu behaupten, in der Erhebung über den Bann des Weltdenkens und der Welterfahrung. Glaube hat „Wahrheitsgewißheit" und „Heilsgewißheit" bei sich, aber eben als Glaubensgewißheit, die das „dennoch" in sich trägt, nach einem tiefen Kierkegaardwort wohl verbunden mit „objektiver Ungewißheit". Darum bleibt Glaube Entscheidung, Gehorsam, Tat, „Sprung"; aber dabei folgt er doch wieder nur innerer Nötigung, er muß sich selber als Gabe, als Geschenk Gottes wissen und fühlen, als Geisteswirkung. Er ist die bewußte persönliche Frömmigkeit und hat seine Lebenswurzeln in den Tiefen des persönlichen Seins, die der Geist bewegt; er ist die lebendige religiöse Subjektivität und darf und muß sich wissen als transsubjektive Bezogenheit, als subjektive Verwirklichung der „metaphysischen" Urbeziehung.

Glaube, lebendiger Gottesglaube, wie Gott ihn schenkt durch seine Offenbarung, „in Christo", ist Vertrauen, ‚fiducia', Zuversicht und zugleich doch Bewußtsein der Verantwortung vor dem ewigen Herrn und Richter, Ehrfurcht, ja Furcht einschließend; ist seliges Geborgenheits- und Nahegefühl im Kindesaufblick zu dem „Vater unseres Herrn Jesu Christi" und zugleich doch starkes Distanzgefühl, aus dem Erbeben vor dem Heiligen fließend und dem „Zunichtewerden" in Reue und Schulderlebnis. Darum ist er dankbares Erwarten, das mit Gottes Möglichkeiten rechnet,

aber verbunden mit der Ergebung in Gottes Willen, der es anders beschließt. Darum ist er das Sichöffnen, die Bettlerhaltung des Hinnehmens, indem er in dem Gottesruf der Vergebung die ganze Gnade Gottes, die erziehende, die annehmende, die heiligende, die vollendende ergreift, und ist eben damit zugleich Hingabe, entschlossener Gehorsam, Bereitschaft, Wille zum Dienst der heiligen Liebe. Und so ist er für das Ich das Sichfinden, aber im Sichverlieren, das Gewinnen der Freiheit, der Existenz in dem Aufgeben aller gottlosen Selbstherrlichkeit, in Beugung und vollendeter Abhängigkeit, darum Hochgefühl in tiefster Demut.

Solcher Glaube ist in seiner Lebensentfaltung inwärts gerichtet, auf den verborgenen Umgang mit Gott, und zugleich mit kräftigem Willen nach außen gewandt auf die Bewältigung von Lebensschicksal und Lebensaufgabe; „Mystik" und „Ethik", Beten und Arbeiten. Er sieht und erlebt den vielgestaltigen Fluch in einer gottesfernen Welt und sucht doch in seinem Schicksalserleben alleweil Gottes Willen und bejaht ihn, auch wenn er für Menschenauge „kein Warum" zeigt. Er ist das Allerpersönlichste, „individuelles" Zueigenmachen der Gnade und stellt hinein in die Gemeinschaft der Menschheit, der Gottes heiliger Liebeswille gilt. Er bringt Frieden und zugleich Kampf, Ringen mit dem Erlebnis des deus absconditus und Ringen mit dem Lebenswerk, er ist das Zum-Ziel-gekommensein und immer neuer Anfang. Er lebt in den Forderungen des Tages und ist die Bewegung auf das Ganze, Gottes Herrschaft und das Ewige. Er ist das freudig-ernste Ja zu der Gegenwart, ihrer Gottesgemeinschaft, ihren Gottesgaben, ihrer Aufgabe und doch wieder Sehnsucht, Hoffnung, Ausschauen auf Gottes kommendes Reich und die vollendete Gemeinschaft des ewigen Lebens, auf das Geheimnis der Zukunft, das alles vorwitzige Denken und Ausmalen mit einem souveränen „totaliter aliter" bedroht. In der Fülle der Spannungen entfaltet sich aus der sie alle umspannenden Wesenseinheit heraus die irrationale Lebenswirklichkeit des Glaubens. Es spiegelt sich in ihnen nicht bloß die Mannigfaltigkeit des persönlichen Lebens, sondern auch sein tiefes Problem: die Freiheit. Mit dieser ganzen inneren Bewegtheit erfüllen sich die zusammenfassenden Formeln wie: Glaube das Vertrauen auf die Liebe, nämlich Gottes Liebe, oder auch

Glaube das Ernstmachen mit der Wirklichkeit Gottes, wie sie uns in Christo begegnet.

3.

Glaube entsteht am Wort; Trägerin, Vermittlerin, in der mannigfaltigsten Vermittlung lebendig, ist die Bibel. Als die „Urkunde der kirchengründenden Predigt“ (Kähler) ist sie mit der Kirche, mit dem geschichtlichen Christentum und dadurch mit dem Menschheitsleben verwachsen. Dem Rationalismus muß diese ihre Bedeutung ein Anstoß sein; er sieht die Trübung, die Unentwickeltheit, die Gebundenheit der Wahrheit. Im Zeichen des Irrationalismus wird sie verständlich. Irrationalismus erobert sich neu den Zugang zu diesem geheimnisvollen Buch, den Rationalismus verbaut. Es ist mit seinem Reichtum des Lebens, es ist mit seinem Zeugnischarakter, wie er gerade dem neutestamentlichen Kernzeugnis eigen, Buch des Lebens, Urkunde der lebendigen Wahrheit. Wenn auch das Denken des Glaubens sich immer neu dadurch anregen, leiten, erfüllen läßt, so ist das nur der Erweis, daß die lebendige Wahrheit eben die Einheit von Logos und Leben ist.

Neben der irrationalen Lebenswirklichkeit der Bibel steht das Sakrament. Für den Rationalismus ist es Rätsel, Anstoß, Gegenstand des Deutungsspiels, Überlieferungslast. Aber eben in seiner Irrationalität, eingetaucht in die Sinnenhaftigkeit der Handlung, abgestimmt auf die individuelle Existenz im geschichtlichen Gemeinschaftsverband, erweist es sich mit dem „Einraunen“ des Geheimnisses als wirkungskräftigen Träger des Lebenswortes, als Schatz des Glaubens. Bibelwort und Sakrament gestalten für den aneignenden Glauben den Kultus. Ihn hinauszuheben über eine Rationalität, die von der einseitigen Vorherrschaft der dazu vielleicht noch intellektualistischen Predigt über ihn gekommen, ist ein begründetes Bestreben, — wenn es nicht vergißt, daß der Logos, das Wort der Lebensquell für den Glauben ist.

Durch das lebendige Wort bildet und erhält sich die Kirche. In ihrer geschichtlich-übergeschichtlichen Wirklichkeit ist sie Ausstrahlung des Offenbarungsgeheimnisses, in dem der Glaube lebt. Darum ist spannungsvolle Doppelheit für sie Wesensmerkmal. Sie ist in der Welt und will und soll Gemeinschaft überweltlichen

Lebens sein; sie ist eine zeitliche Größe und hat ihren Wesensgrund im Ewigen. Sie ist sichtbar und doch wesenhaft erkennbar, schaubar als das, was sie ist, nur dem Glauben; sie wird gebaut, verwaltet, gebildet von Menschen und ist die Kirche Gottes und nichts ohne ihn. Sie pflegt Religion, eine Religion, die herabgezogen wird in das Nurzumenschliche, die dem Irrtum und der Sünde verfällt, und was sie hat, ist doch mehr, etwas anderes als menschliche Religion, ist Versöhnung, ist das Evangelium als der „wahre Schatz" der Kirche. Als geschichtlich-gesellschaftliche Erscheinung braucht sie Formen und bleibt doch innerst erhaben über alle Formen der Vergesellschaftung und Verfassung; sie ist ein eigener gliederungsreicher sozialer Typ, und keine allgemeine Soziologie reicht doch an ihr Geheimnis. Sie ist in ihrer äußeren Erscheinung eine von Gegensätzen starrende Vielheit, und hierarchische Zwangseinheit ist für ihr Wesen eine ernste Gefährdung; und sie bleibt doch eine als Gottes Kirche und muß zur Einheit des Glaubens und der Liebe streben. Weil das Wort ihr Schatz ist, darum ist sie Kultusgemeinschaft, und weil sie das Wort Christi, das Wort Gottes hat, darum muß sie werbende, helfende Arbeitsgemeinschaft sein; sie pflegt den Glauben, aber eben darum muß sie in der Liebe tätig sein. Sie ist nicht das Reich Gottes, aber nur wenn der Blick auf Gottes Herrschaft und das Königtum Christi gerichtet ist, wird sie erfaßt als das, was sie ist, was sie sein, was sie werden soll. So bleibt die Kirche ein Geheimnis; aber es ist ein durchleuchtetes Geheimnis, das intuitiv erfaßt wird, — nur darum kann es in den Gegensätzen auseinandergelegt werden.

4.

Aus dem Glauben heraus gestaltet erlösende Gottesoffenbarung das Leben. Mit dem Glauben gewinnt es die schöpferische Tiefe; es wird Leben aus dem Geist. Durch den Glauben, der den Geist empfängt, bekommt es seine Antinomien, seine Spannungen. Es erscheint als ein schmerzvoller Vorzug der Gegenwart, daß aufwühlendes Erleben und bohrendes Grübeln diese Spannungen so stark zum Bewußtsein gebracht haben. Es ist die Spannung von Mystik und Ethik oder auch Ethik und Religion, die für theologische und philosophische Erwägung so leicht

gefährlich wird; es sind vor allem die Spannungen im sittlichen Leben, an denen ein vorwiegend ethisch gerichtetes Christentum das Geheimnis des Christseins erfahren muß. Die Wirklichkeit, die der Glaube bejaht, ergreift, wäre nicht die neue, die richtende, die erlösende Gotteswirklichkeit mit unendlichen Ausblicken, wenn sie einfach aufgenommen und eingefügt werden könnte, wenn sie nicht Spannung und Zwiespalt brächte. In die grausige Kulturkrise, in der die vielgerühmte Eigengesetzlichkeit oder Autonomie der Kultur, getrieben von dämonischen Gewalten, ihre Gefahren erschütternd enthüllt, trat das Erlebnis der Bergpredigt und warf sein schneidend scharfes Licht auf die Spannungen des christlichen Ethos.

Christliche Ethik ist und bleibt Ethik der Umkehr, gerade weil sie von der wunderbaren Gabe einer neuen Lebensrichtung weiß. Das „Evangelium" tritt mit dem Bußruf in die Welt. Es gibt dem Bußruf Inhalt und Begründung. Das Entweder-oder, der Bußruf muß in seiner ganzen Herbheit hindurchgehen durch das Leben evangelischen Glaubens. Immer bleibt Altes zu überwinden. Immer bleibt das Neue eine unendliche Aufgabe. In der Gegenwart stoßen zusammen eine Vergangenheit, die noch nicht einfach Vergangenheit ist, und eine Zukunft, die bei allem Gegenwärtigwerden Zukunft bleibt. Aber in dieser dramatischen Spannung der Wende und des Werdens, der sittlichen Bewegung erschöpft sich die Spannung des Christenlebens nicht. Die Aufgabe hat in ihrem Inhalt die Spannung der Antinomien.

Nach dem Ideal, nach der neuen Lebenserfüllung stellt sich die christliche Ethik dar als Ethik der Liebe. So ist sie die Überbietung einer Ethik der Gerechtigkeit. Liebe ist mehr, ist etwas anderes als die notwendige Selbsteinschränkung, die dem andern sein Recht läßt, ist auch mehr als Billigkeit und Wohlwollen, die die strenge Gerechtigkeit ergänzend verklären. Liebe ist Selbstverleugnung, Selbsthingabe. Darum ist Feindesliebe der Erweis, an dem Jesus ihr Wesen verdeutlicht hat, und hingegebener Dienst ihr Leben. Aber das Leben steht unter dem Naturgesetz der Selbstbehauptung. Darum ist die „natürliche" Ethik die Ethik der Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit. Liebe adelt auch die Pflicht der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist oft mehr als sogenanntes Liebeswerk, sie kann die Tat, das Geschenk

der Liebe sein; davon wissen die Unterdrückten. Liebe geht ein in „natürliche" Ethik als befreiende Macht, die die widersittliche Selbstheit überwindet. Es ist auch nicht zu vergessen, daß Liebe ihren Naturborn hat. Darum bleibt die Liebe als das „neue Gebot" doch die Überbietung alles natürlichen Ethos; und in dieser Überbietung steckt das Problem. Selbstbehauptung und Selbstverleugnung müssen in Spannung treten. Gerade von bewußtem Christensinn wird sie schmerzlich erlebt. Das Problem geleitet die Ethik; ist nicht das soziale Problem, das staatliche, völkische bis hin zum schwersten Konflikt, dem Krieg, für den Christen eine vielfach verwickelte Ausgestaltung der Grundantinomie?

Die Liebe webt sich in heiligem Dienst in das geschichtliche Leben hinein und bleibt doch Ideal, Himmelsbotin, Eröffnung einer neuen ganz andersartigen Welt mit unbegrenztem Ausblick. So entfaltet sich aus der ersten Antinomie eine zweite. Der Glaubende bleibt hineingestellt in die Welt. Hier findet er seinen Beruf. In der Welt — in der Kulturgemeinschaft. Auch die Kultur ist in Gottes schöpferischem Normwillen begründet. So muß evangelische Ethik irgendwie Kulturethik sein. Aber andrerseits wäre sie nicht aus dem Evangelium, wenn sie nicht das „höher hinauf" durchklingen ließe, wenn sie nicht das Gottesgericht über alle selbstherrliche Kultur kennte, wenn sie nicht in der Pflege der Innerlichkeit und der neuen Gemeinschaft des Glaubens Ethik der Kulturüberwindung, Ethik des Himmelssinns wäre. So nimmt sie an ihrem Teil das faustische Sehnen, das in keinem Kulturgut zur Ruhe kommen kann, so nimmt sie das unendliche Streben des „gotischen" Menschen in tiefster Erfüllung auf. Wenn evangelische Ethik sich verliert an die Kultur, dann muß ihr die asketische Welt des Orients[1]) vielgestaltig als ernste Mahnerin erstehen. Auch diese Spannung der religiösen Ethik muß sich in unserer Kulturkrise aufdrängen.

Rationaler Sinn sträubt sich wider Spannung und Antinomie; er schwächt sie ab oder schiebt sie zurück durch einseitige Betonung der einen Seite, also etwa der Kulturethik. „Irrationalis-

---

[1]) So treten etwa als eindrucksvolle Mahner nebeneinander W. Solovjeff, der Denker des russischen Christentums (s. etwa Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum 1921) und der christliche Prophet Indiens, Sadhu Sundar Singh.

mus“ erfaßt die Einheit in der Polarität. Intuition schaut sie; das Leben lebt sie. Gerade ernstem, tiefem Christensinn kann der Gedanke der Spannung zunächst fremd sein. Das Leben im Glauben, das Leben aus dem Geist ist die Einheit. Der Geist schenkt die Weisheit, schenkt die Kraft, mit beidem den Frieden, der „vom Himmel“ ist. Der Glaubende, der „in Christo“ ist, lebt, soweit Christi Geist über ihn Macht hat, in der Liebe, die die Gerechtigkeit erfüllt und mehr ist als Gerechtigkeit, und er erfüllt dienend seinen Beruf in der Welt der Kultur und sucht und findet das Geheimnis des Lebens in dem, was über alle Werke der Kultur, über all ihren Glanz und all ihre Mühsal hinausliegt, in der „überweltlichen“ Begründung, die Selbständigkeit verleiht gegenüber Zauber und Not der Welt. Das Sinnen der Theologie muß in den Spannungen, in der Polarität die tiefe Einheit des Lebens, den Logos herausstellen, die göttliche Rationalität, wie sie die lichte Klarheit festgegründeten Christenlebens überführend vor Augen stellt.

Die Theologie ist nicht Theologie, wenn sie nicht durch alle Problematik, durch Antinomie und Paradox, durch Spannung und Gegensatz die gottgeschenkte Wahrheit hindurchleuchten läßt. Heute ist die Warnung vielleicht nicht müßig vor einem Schwelgen in Antinomien und Paradoxien, das auch durch das Neue Testament und Luther gerichtet wird, nicht etwa bloß durch einen verständnislosen theologischen oder philosophischen Rationalismus. Eine Dialektik, die fast nur noch scheiden, auseinanderreißen kann, weil sie sich der „Intuition“ des Glaubens selbstherrlich entwindet, ist nicht Erfüllung der theologischen Aufgabe. Die Theologie darf, soll in der höchsten Steigerung des Irrationalismus die Wahrheit aufschließen, die die tiefste Problematik des Lebens, die religiöse, erhellt und von dem religiösen Mittelpunkt aus das Leben, die Wirklichkeit in ihrer Irrationalität durchleuchtet. Darum ist sie werbend, darum ist sie „apologetisch“, Klarstellung und Überwindung des Widerspruchs, gerade indem sie ihr Eigenstes darlegt, gerade als „Dogmatik“.

Es ist freilich auch eine besondere Aufgabe, die Wahrheit als das lösende Wort in die vielgestaltige Problematik des Lebens, der Wirklichkeit hineinzustellen, daß sie in innerer Auseinander-

setzung ihre Rechtfertigung gebe. Von dieser besonderen apologetischen Arbeit braucht nicht mehr eigens geredet zu werden. Dies Buch ist im ganzen ein Beitrag zu der Auseinandersetzung, die nicht zu lösen ist von der Vergegenwärtigung der freimachenden Wahrheit. Gerade auch der Irrationalismus führt auf die recht verstandene „apologetische“ Aufgabe der Dogmatik, geschweige daß er sie ausschlösse. Aber er bewährt sich dabei freilich als Schutz gegen vielverbreitete Mißdeutung. Auch wenn man nicht mit Kierkegaard in der Apologetik einen Verrat am Christentum sieht, aus der Überzeugung, daß der einzige Beweis die „Nachfolge“ ist und daß rationaler Beweis gerade die Zweifel hervortreibt, so wird man von aller apologetischen Arbeit um ihrer Wahrheit willen fordern, daß sie sich unter die Erkenntnis des Irrationalismus beuge. So fällt viel trügerischer Anspruch. Der Traum des „Beweises“ bleibt fern. Die Auseinandersetzung geschieht für den suchenden und kämpfenden Glauben, der in seinem Lebensgeheimnis aller Kunst der theoretischen wie praktischen Theologie enthoben ist. Und ihr Ziel ist das Leben aus der Wahrheit. An der Einschärfung dieses bestimmenden Zieles aller Theologie hat der Irrationalismus seine letzte, höchste Mission.

Alle Theologie bleibt Sache des Gedankens. Die Ethik läßt es vielleicht am stärksten empfinden, gerade weil sie unmittelbar der Lebensaufgabe zugewandt ist. Und aus der Empfindung fließt eine eigene Unruhe, die dafür sorgt, daß die Theologie nicht mit aller ihrer Wahrheit versinke in der Unwahrheit des Lebens. Weil die Theologie von Lebenswirklichkeit handelt, muß sie über sich hinausweisen. Das Leben hat den Primat, — nicht das bloße Leben, ob in seiner satten Selbstgenugsamkeit, ob in unruhiger Aufgewühltheit, sondern das von der Wahrheit erfüllte Leben, das seinen Sinn und die Lösung seines Widerspruchs gefunden durch Gottes Ruf. Die Reformation drängt auf die bewußte Aneignung der Wahrheit des Evangeliums; darum bildet sie die Theologie des Glaubens. Aber von dem persönlichen Glauben erwartet, bezeugt sie, daß er sich lebendig erweist in dem Ringen mit der Existenznot unter dem Christenkreuz und im Werk des Berufs, — mag das Werk als Zeichen des Glaubens oder der Erwählung gewertet werden.

Das Leben hat mit seinen niederziehenden Gewalten die „Idee“ vielfach gebunden; aber es ward mit seiner Not selber wieder der Aufruf zur Verwirklichung, der den sieghaften Durchbruch auslöste. In das ringende Leben hat das Neue Testament, gelöst von dogmatischen Fesseln, mit seiner Fülle und Tiefe hineingewirkt. Das Evangelium muß es gegen alle Verkürzung und Verkümmerung immer neu überführend, unabweislich nahebringen, wie die vergebende Gnade gerade den Dienst, das lebendige Werk schenkt. So weist es mit seinem Lebensruf die Theologie in die Schranken, die eitle Selbstherrlichkeit so gerne abbauen möchte, und an denen sie doch nur immer neu in ihrer Unwahrheit zuschanden werden muß. Die letzte entscheidende Probe für ihre Würdigung des Irrationalen hat die Theologie, hat die Dogmatik zu leisten in ihrer Selbstschätzung. Die Theologie darf wissen, daß sie einen großen Dienst hat; aber sie muß sich mit ihrem Dienst dem Leben einordnen. Sie hat ihre innere Wahrheit, indem sie unter all ihre Arbeit als Anwendung ihrer Erkenntnis den Gebetswunsch eines tiefen Denkers setzt: „Hilf aus den Gedanken ins Leben hinein, ganz ohne Wanken dein eigen zu sein“.

So kann die Auseinandersetzung mit dem „Geisteserbe der Gegenwart“ der „Theologie“ dazu dienen, ihr Eigenerbe zu ergreifen, daß durch alle geschichtliche Wandelbarkeit und alle individuelle Einseitigkeit das Ewige hindurchscheine, Gottes Wort, das ewiglich bleibet.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.

Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik. Von Prof. D. Dr. **Hans Emil Weber** in Bonn. 1908. VIII, 173 S. M. 3.60

Literar. Centralblatt für Deutschland: Großer Fleiß und klarer Durchblick durch die verschiedenen wissenschaftlichen Motive jener Zeit zeichnen das Buch aus.

Literaturbericht für Theologie: Wer, wie der Referent, für die Geschichte der Wissenschaft durch eigene Studien interessiert ist, wird Webers Arbeit mit großer Dankbarkeit lesen. Denn sie bietet des Wertvollen genug. Eckert.

Problem der Heilsgeschichte nach Römer 9—11. Ein Beitrag zur historisch-theologischen Würdigung der paulinischen Theodizee. Von Prof. D. Dr. **Hans Emil Weber** in Bonn. 1911. VIII, 108 S. M. 2.40

Luth. Kirchenzeitung: Eine sehr beachtenswerte Untersuchung der Auslegung von Römer 9—11, in welcher Weber durchaus die calvinische Auslegung, die sogenannte prädestinatianische ablehnt, ebenso auch einige andere Auslegungen und dann die „praktisch-aktuelle“, wie er sie nennt, darbietet und begründet. Die Arbeit Webers ist ein wertvoller Beitrag zur Behandlung der genannten Kapitel, die jeder Exeget sorgfältig durchprüfen sollte. L—.

Hannov. Pastoralkorr.: 1. Teil: Die Auslegungsmethoden: Nicht dogmatisch, sondern geschichtlich will der Abschnittt verstanden sein. 2. Teil: Gedankengang von Röm. 9—11. 3. Teil: Folgerungen; die historisch-theologische Bedeutung der paulinischen Theodizee. „Das Problem der Heilsgeschichte, das uns hier in konkreter, zeitgeschichtlich bedingter Gestalt entgegentritt, wurzelt tief im christlichen Glauben und seiner geschichtlich nachweisbaren Eigenart.“ „Diese Kapitel bieten uns aus Tiefen des paulinischen Glaubensbewußtseins heraus die klassische Entfaltung einer neuen Gottesanschauung.“ — Eine interessante, wichtige und lehrreiche Studie.

Von Prof. D. Dr. **Hans Emil Weber**, Bonn erschienen in der

Neuen Kirchlichen Zeitschrift:

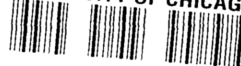
Das „alte“ u. das „neue“ Paulusbild	1909	(Jahrg. 20)	Heft 8	M. —.80
Die Genesis der paulinischen Theologie	1910	(„ 21)	„ 4	M. —.80
Zwei Propheten des Irrationalismus Joh. Ge. Hamann u. S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens	1917	(„ 28)	„ 1-2	M. 1.60
Die Formel in Christo Jesu und die paulinische Christusmystik	1920	(„ 31)	„ 5	M. —.80
Die Geschichte des Christus	1921	(„ 32)	„ 9	M. —.80

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig

Weber
Das geisteserbe der gegenwart und die theologie

1082239

MAY 6 '35	[illegible]	MAY 13 '35
MAY 15 '35	C. C. [illegible]	MAY 29 '35
OCT 4 [illegible]	C. C. [illegible]	
[illegible] '37	S. [illegible]	



Weber

Das geisteserbe der gegenwart und die theologie. 1082239

[illegible]

1082239